SKRIFTER UTGIVNA AV KUNGL. HUMANISTISKA VETENSKAPSSAMFUNDET I LUND. LIII.
ACTA REG. SOCIETATIS HUMANIORUM LITTERARUM LUNDENSIS. LIII.

DER VERBORGENE MENSCHENSOHN IN DEN EVANGELIEN

VON

ERIK SJÖBERG

LUND, C. W. K. GLEERUP
1955

KUNGL. HUMANISTISKA VETENSKAPSSAMFUNDET I LUND

SKRIFTER ACTA

I. Martin P. Nilsson, PRIMITIVE TIME-RECKONING. 1920. XIV+384. Kr. 40: —

II. A. H. Salonius, VITAE PATRUM. 1920. XII+456. Kr. 45: —

III. C. Zander, PHAEDRVS SOLVTVS VEL PHAEDRI FABVLAE NOVAE XXX. 1921. XCII+72. Kr. 16: —

IV. Axel Moberg, LE LIVRE DES SPLENDEURS. La Grande Grammaire de Grégoire Barhebraeus. 1922. CII+266. Kr. 45: —

V. E. Walberg, LA VIE DE SAINT THOMAS LE MARTYR par GUERNES DE PONT-SAINTE-MAXENCE. 1922. CLXXX+386. Kr. 45: —

VI. Eilert Ekwall, ENGLISH PLACE-NAMES IN *-ING*. 1923. XX+190. Out of print.

VII. Axel Moberg, THE BOOK OF THE HIMYARITES. 1924. CLXXIV+72. 8 Pls. Kr. 27: —

VIII. Hannes Sköld, THE NIRUKTA. 1926. XIV+376. Kr. 38: —

IX. Martin P. Nilsson, THE MINOAN-MYCENAEAN RELIGION AND ITS SURVIVAL IN GREEK RELIGION. 1927. XXIV+582. 113 Figs. 4 Pls. Out of print. Second edition 1950. XXIV+656. 208 Figs. Kr. 70: —

X. Einar Löfstedt, SYNTACTICA. Studien u. Beiträge z. hist. Syntax des Lateins. T. 1., 1. Aufl. 1928. Vergriffen. 2. Aufl. 1942. XXVI+407. Kr. 45: — T. 2. 1933. XIV+492. Vergriffen.

XI. Helge Kjellin, DIE KIRCHE ZU KARRIS AUF OESEL UND IHRE BEZIEHUNGEN ZU GOTLAND. 1928. VIII+270. 68 Taf. Kr. 36: —

XII. Helmer Smith, SADDANĪTI. La grammaire palie d'Aggavamsa. I:1928. XII+316. Kr. 35: — II:1929. IV+288. Kr. 30: — III:1930. IV+326. Kr. 35: — IV, Tables, 1re Partie: 1949. IV+244. Kr. 25: — V, Tables, 2e Partie: 1954. 288. Kr. 30: —

XIII. Benjamin Höijer, FILOSOFISKA FÖRELÄSNINGAR 1806—1812, utgivna av Birger Liljekrantz. 1931. XVIII+474. Kr. 30: —

XIV. E. Walberg, DEUX VERSIONS INÉDITES DE LA LÉGENDE DE L'ANTÉCHRIST. 1928. LXXVI+104. 1 Pl. Kr. 18: —

XV. Axel W. Persson, THE ROYAL TOMBS AT DENDRA NEAR MIDEA. 1931. VIII+152. 4°. 86 Figs. 36 Pls. Kr. 70: —

XVI. Gunnar Tilander, GLANURES LEXICOGRAPHIQUES. 1932. 280. Kr. 28: —

XVII. S. B. Liljegren, A FRENCH DRAFT CONSTITUTION OF 1792 MODELLED ON JAMES HARRINGTON'S OCEANA. 1932. VIII+180. Kr. 18: —

XVIII. PRÄSTRELATIONERNA FRÅN SKÅNE OCH BLEKINGE AV ÅR 1624, utgivna av John Tuneld. 1934. XVI+314. Kr. 30: —

XIX. KYRKOLAGSFÖRSLAGET AV ÅR 1608, utgivet av G. C. Piltz. 1935. IV+236. 3 Pl. Kr. 18: —

XX. Otto Rydbeck, DEN MEDELTIDA BORGEN I SKANÖR (mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache). 1935. VIII+228. 4°. 115 Fig. 1 Pl. Kr. 35: —

XXI. Hannes Sköld, MATERIALIEN ZU DEN IRANISCHEN PAMIRSPRACHEN. Wörterverzeichnisse von H. Smith. 1936. VIII+320. Kr. 32: —

XXII. J. E. Forssander, DER OSTSKANDINAVISCHE NORDEN WÄHREND DER ÄLTESTEN METALLZEIT EUROPAS. 1936. VI+296. 44 Abb. 70 Taf. Kr. 40: —

XXIII. Einar Löfstedt, VERMISCHTE STUDIEN ZUR LATEINISCHEN SPRACHKUNDE UND SYNTAX. 1936. XIV+232. Kr. 25: —

XXIV. S. B. Liljegren, THE ENGLISH SOURCES OF GOETHE'S GRETCHEN TRAGEDY. 1937. VI+278. Kr. 25: —

XXV. Gunnar Tilander, LOS FUEROS DE ARAGÓN. 1937. LXXVI+648. Kr. 72: —

XXVI. M. Natan Valmin, THE SWEDISH MESSENIA EXPEDITION. 1938. XVI+484. 4°. 100 Figs. 8 Plans. 37 Pls. 5 col. Pls. Kr. 150: —

XXVII. SANCTI EPIPHANII EPISCOPI INTERPRETATIO EVANGELIORUM, ed. Alvar Erikson. 1939. XVI+182. Kr. 20: —

XXVIII. Stanislaw Sawicki, DIE EUPHEMIAVISOR. 1939. VIII+234. Kr. 24: —

XXIX. Eduard Norden, AUS ALTRÖMISCHEN PRIESTERBÜCHERN. 1939. XIV+300. Kr. 35: —

XXX. GUSTAF BANÉRS GENERALGUVERNÖRSBERÄTTELSE 1664—1668, utgiven med inledning och kommentar av Ingvar Andersson. I: Inledning och Text. 1940. LXIV+176. Kr. 20: — II: Kommentar (under förberedelse).

XXXI. O. S. Anderson, OLD ENGLISH MATERIAL IN THE LENINGRAD MANUSCRIPT OF BEDE'S ECCLESIASTICAL HISTORY. 1941. VIII+166. 3 Pls. Kr. 22: —

XXXII. O. S. Anderson Arngart, THE PROVERBS OF ALFRED. I: A Study of the Texts. 1942. 162. Kr. 18: — II: The Texts Edited with Introduction Notes and Glossary. 1955. VIII+269. 4 Pls. Kr. 25: —

XXXIII. Oskar Lidén, DE FLINTEGGADE BENSPETSARNAS NORDISKA KULTURFAS (mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache). 1942. 142. 47 Fig. Kr. 16: —

XXXIV. Axel W. Persson, NEW TOMBS AT DENDRA NEAR MIDEA. 1943. VIII+210. 4°. 139 Figs. 8 Pls. Kr. 75: —

XXXV. Monica Rydbeck, VALVSLAGNING OCH KALKMÅLNINGAR I SKÅNSKA KYRKOR (mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache). 1943. 342. 189 Fig. Kr. 35: —

XXXVI. Ingvar Andersson, SVENSKT OCH EUROPEISKT FEMTONHUNDRATAL (mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache). 1943. 260. Vergriffen.

XXXVII. Helge Nelson, THE SWEDES AND THE SWEDISH SETTLEMENTS IN NORTH AMERICA. I: Text. 1943. XIV+442. 4°. 129 Figs. II: Atlas. 1943. XII. 4°. 73 Maps. Kr. 120: —

XXXVIII. Jerker Rosén, SKÅNSKA PRIVILEGIE- OCH REDUKTIONSFRÅGOR 1658—1686. 1944. VIII+334. Kr. 25: —

XXXIX. Ernst Percy, DIE PROBLEME DER KOLOSSER- UND EPHESERBRIEFE. 1946. XVIII+518. Kr. 50: —

XL. Stig Wikander, FEUERPRIESTER IN KLEINASIEN UND IRAN. 1946. XII+244. Kr. 25: —

XLI. Erik Sjöberg, DER MENSCHENSOHN IM ÄTHIOPISCHEN HENOCHBUCH. 1946. IV+220. Kr. 22: —

XLII. E. Walberg, CONTES PIEUX tirés du recueil intitulé LE TOMBEL DE CHARTROSE. 1947. L+182. Kr. 25: —

XLIII. Eilert Ekwall, EARLY LONDON PERSONAL NAMES. 1947. XX+208. Kr. 25: —

XLIV. Erik Rooth, SAXONICA. Beiträge zur niedersächsischen Sprachgeschichte. 1949. 266. 3 Faksimiles. Kr. 27: —

XLV. J. Th. Kakridis, HOMERIC RESEARCHES. 1949. VIII+168. Kr. 20: —

XLVI. Jerker Rosén, KRONOAVSÖNDRINGAR UNDER ÄLDRE MEDELTID. 1949. IV+206. Kr. 20: —

XLVII. Berta Stjernquist, VÄ UNDER JÄRNÅLDERN (With a Summary: Vä during the Iron Age). 1951. 176. 4°. 87 Fig. 11 Pls. Kr. 75: —

XLVIII. Eilert Ekwall, TWO EARLY LONDON SUBSIDY ROLLS. Edited with an Introduction, Commentaries, and Indices of Taxpayers. 1951. XIII+402. 5 Facsimiles. Kr. 40: —

XLIX. Folke Dovring, DE STÅENDE SKATTERNA PÅ JORD 1400—1600 (With a Summary: Annual Land-taxes in Sweden during the Fifteenth and Sixteenth Centuries). 1951. 437. Kr. 35: —

L. Gustav Hölscher, GESCHICHTSSCHREIBUNG IN ISRAEL. 1952. 412. Kr. 45: —

LI. Jerker Rosén, STUDIER KRING ERIK XIV:s HÖGA NÄMND. 1955. 203. Kr. 25: —

LII. Alf Lombard, LE VERBE ROUMAIN. Étude morphologique. 1955. XIV+1223. Kr. 100: —

LIII. Erik Sjöberg, DER VERBORGENE MENSCHENSOHN IN DEN EVANGELIEN. 1955. X+290. Kr. 30: —

SKRIFTER UTGIVNA AV
KUNGL. HUMANISTISKA VETENSKAPSSAMFUNDET
I LUND

ACTA REG. SOCIETATIS HUMANIORUM LITTERARUM LUNDENSIS

LIII

ERIK SJÖBERG

DER VERBORGENE MENSCHENSOHN IN DEN EVANGELIEN

DER VERBORGENE MENSCHENSOHN IN DEN EVANGELIEN

VON

ERIK SJÖBERG

LUND, C. W. K. GLEERUP
1955

Ausgearbeitet und gedruckt mit einer Unterstützung von
Humanistiska Fonden

LUND
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI
1955

Inhalt

Kap. 1. Die urchristliche Botschaft als geoffenbartes Geheimnis . . . 1—40

Die Verbindung des Messiasgeheimnisses mit dem Glauben an die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse im Urchristentum, S. 1. Die Vorstellungen von Geheimnis und Offenbarung in der jüdischen Apokalyptik, S. 1—3; besonders in den Toten-Meer-Rollen, S. 3—10. Der apokalyptische Offenbarungsbegriff und der gnostische, S. 10—13. Das Evangelium als ein geoffenbartes Geheimnis: in Eph., S. 13—16; in Kol., S. 16—18; in Röm. 16, 25—27, S. 18 f; in I Kor., S. 19—24; in den übrigen Paulusbriefen, S. 24—26; bei Paulus (Ergebnis), S. 26—28; in den Pastoralbriefen, S. 28; in Hebr., S. 29; in I Petr., S. 29 f; in Jud. und II Petr., S. 30 f; in I Joh., S. 31—33; in Apok., S. 33 f; fehlt in Jak., S. 34; und in Apg., S. 34 f. Der verborgene Messias in den »adoptianisch« klingenden Stellen in Apg., S. 36—39. Ergebnis, S. 39 f.

Kap. 2. Der verborgene Messias im Judentum . . . . . 41—98

Die verschiedenen Typen vom Glauben an den verborgenen Messias im Judentum, S. 41. Keine Vorstellung vom verborgenen Messias in Ps. Sal., S. 41 f; und in Test. XII Patr., S. 42—44. Der verborgene Menschensohn in I Hen. und in IV Esra, S. 44—49. Ähnliche Vorstellungen in II Bar., S. 49—51; in Apok. Abr., S. 51; in Sib., S. 51—53; in LXX, S. 53 f. Ergebnis in Bezug auf die apokryphisch-pseudepigraphische Literatur, S. 54. Die rabbinische Literatur: Die Offenbarung des Messias in der Endzeit, S. 54 ff. Die himmlische Praexistenz des Messias, S. 57—66. Die Entstehung des Präexistenzgedankens im Rabbinismus, S. 66—68. Der Messias ein jetzt im Paradies weilender Verstorbener, S. 68 f. Kein Leidensgedanke mit der himmlischen Präexistenz verbunden, S. 70—72. Der Messias schon unerkannt auf der Erde lebend, S. 72—80. Das Alter dieses Glaubens; das Zeugnis des Justin, S. 80—82. Die irdische Verborgenheit des Messias als eine Leidenszeit, S. 82—85. Der in der Endzeit erscheinende, zunächst unerkannte und darum geplagte Messias in Pesiqta r., S. 85—87. Die zweite Verborgenheit des Messias nach seiner ersten endzeitlichen Offenbarung, S. 87—92. Die zweite Verborgenheit und der Leidensgedanke, S. 92. R. Aqibas Anschauung von den Tagen des Messias, S. 92—96. Ergebnis, S. 96—98.

Kap. 3. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien . . . . . 99—214

Einleitendes, S. 99 f.

A. Die Synoptiker. 1. *Die Evangelisten.*

Markus, S. 100—132: Der Platz des Messiasgeheimnisses in der Gesamtdarstellung des Mark., S. 100—103. Wredes Bestreitung der zentralen Rolle des Messiasbekenntnisses bei Cesarea Philippi, S. 103f; Kritik seiner Auffassung, S. 104—108. Mark:s Darstellung des Messiasgeheimnisses im Einzelnen: die Schweigegebote bei Cesarea Philippi und nach der Verklärung, S. 108; an die Dämonen, S. 109f; bei den anderen Heilungen, S. 110f; die Heilungen in der Einsamkeit, S. 111 f; das Unverständnis der Jünger, S. 112f; die Parabeltheorie, S. 113. Wie versteht Mark. das Messiasgeheimnis? Wredes Erklärung, S. 113—116; Bousset und Dibelius, S. 116ff; Ebeling, S. 118—122; Otto, S. 122ff. Mark. ist von den apokalyptischen Vorstellungen von Geheimnis und Offenbarung aus zu verstehen, S. 124—132.

Matthäus, S. 132—142: Löst das Messiasgeheimnis auf, S. 132—135; keine Schweigegebote an die Dämonen, S. 135f; die Schweigegebote nach den anderen Heilungen im Sinne der Erfüllung der atl. Weissagung verstanden, S. 137f; das Schweigegebot bei Cesarea Philippi bewahrt und mit einem anderen sehr prägnante Wort über das Messiasgeheimnis verbunden, S. 139; gewisse Zeugnisse vom Messiasgeheimnis aus Mark. und aus der Überlieferung übernommen, S. 139; das Unverständnis der Jünger abgeschwächt, S. 139f; die Parabeltheorie übernommen, S. 140f; aber nicht durchgeführt, S. 141. Ergebnis, S. 142f.

Lukas, S. 142—149: Bewahrt die Zeugnisse vom Messiasgeheimnis treuer als Matth., S. 142f; hat aber keine durchgeführte Geheimnistheorie, S. 144—146; die Zweideutigkeit des Luk. in Bezug auf das Messiasgeheimnis beruht nicht auf Reminiszenzen von einer unmessianischen Auffassung des Lebens Jesu, S. 146ff; kein Messias designatus in dem von Wrede angenommenen Sinne, sondern der verborgene Messias, S. 148f; die Zweideutigkeit ist überlieferungsgeschichtlich zu erklären, S. 149.

2. *Die Überlieferung.* Das Messiasgeheimnis nicht prinzipiell unmöglich in der Einzelüberlieferung, S. 150.

Die Markus-Überlieferung S. 150—175: Die markinische Deutung der Schweigegebote an die Dämonen findet sich nicht in der Überlieferung, aber die Tatsache des Messiasgeheimnisses ist in den Geschichten über die Dämonenaustreibungen vorausgesetzt, S. 150—154; ähnliche Lage bei den anderen Heilungen, S. 154—159; bei den Naturwundern, S. 159ff; in der Cesarea-Philippi-Perikope und bei der Verklärung, S. 161ff; gewisse Zeugnisse des Unverständnisses der Jünger in der Überlieferung heimisch, aber oft ohne Beziehung

zum Messiasgeheimnis, S. 163ff; die Parabeltheorie eine markinische Zuspitzung des in der Überlieferung vorliegenden Glaubens, dass die Gleichnisse ein Geheimnis enthalten, S. 165—170; gewisse Gleichnisse enthalten das Messiasgeheimnis und werden dadurch zu einer Art Geheimrede, aber die Gleichnisse sollen nicht die Offenbarung verhindern, sondern ermöglichen, S. 170—175.

Die Logia-Überlieferung, S. 175—190: Die typisch markinischen Ausdrücke des Messiasgeheimnisses fehlen, S. 175f; aber das Messiasgeheimnis ist bei den Heilungen vorausgesetzt, S. 176f; ebenso bei den Dämonenaustreibungen, S. 177ff; der Menschensohnname wird gebraucht, aber trotzdem wird die Messianität nicht erkannt, S. 179ff; andere Zeugnisse des Messiasgeheimnisses, S. 182ff; besonders Lk 10, 21f//Mt 11, 25ff, S. 184—190; keine Stütze für die Parabeltheorie, S. 190f, aber gewisse Gleichnisse enthalten das Messiasgeheimnis, S. 191f.

Das Sondergut des Matthäus, S. 192—197: Wenige Zeugnisse für das Messiasgeheimnis, S. 192; dieselbe Stellung zur Parabeltheorie wie in der Logia-Überlieferung, S. 192—195; gewisse Zeugnisse vom Messiasgeheimnis, S. 195f; sehr prägnant Mt 16, 17, S. 196f.

Das Sondergut des Lukas, S. 197—202: Das Messiasgeheimnis kommt selten zum Ausdruck, S. 197f; die markinischen Ausdrücke des Messiasgeheimnisses fehlen, S. 198; aber das Messiasgeheimnis kommt in gewissen Fällen zum Ausdruck, S. 198f; besonders deutlich Lk 17, 21 und in der Emmausgeschichte, S. 199f; die Gleichnisse geben keine Stütze für die markinische Parabeltheorie, S. 200ff.

B. Johannes, S. 202—213.

Die Doppelheit von Offenbarung und Verborgenheit des Gottessohnes für Joh. charakteristisch, S. 202ff. Das Gebrauch des Messiasnamens, S. 205f. Die Wunder als von der Welt nicht verstandene Zeichen der göttlichen Macht Jesu, S. 206f. Die offenbarenden, aber von der Welt nicht verstandenen Worte Jesu, S. 207f. Die Haltung der Jünger zur Messianität Jesu, S. 208f. Das Reden ἐν παροιμίαις als Schlüssel zum Verständnis des johanneischen Offenbarungsbegriffs, S. 209f. Der Messias soll prinzipiell ein Geheimnis sein, S. 210. Zusammenfassung, S. 210. Wie ist die johanneische Anschauung von Offenbarung und Verborgenheit des Gottessohnes entstanden?, S. 210—213.

Kap. 4. Jesus — der verborgene Menschensohn . . . . . 214—246

Die Notwendigkeit, die Frage nach dem geschichtlichen Jesus zu stellen, S. 214—218. Das Messiasgeheimnis kein Argument gegen das Messiasbewusstsein Jesu, S. 218f. Die markinischen Ausdrücke des Messiasgeheimnisses ungeschichtlich, aber die Tatsache des Messiasgeheimnisses geschichtlich: die Gleichnisse und das Logion

Mk 4, 11f, S. 219—225; die Heilungen, S. 225f; die Dämonenaustreibungen, S. 226ff; Cesarea Philippi und die Verklärung, das Wort an Petrus, S. 228f. Die Konvergenz der Überlieferung in Bezug auf das Messiasgeheimnis, S. 229f. Das Wort Mt 11, 25ff // Lk 10, 21f, S. 230—233. Die Worte über die Gegenwart des Gottesreiches, S. 233f. Die Worte über den Menschensohn, S. 234—239. Die Historizität des Messiasbewusstseins Jesu, S. 239ff. Jesus — der verborgene Menschensohn, S. 241—246.

Exkurs I. Justin und das Problem vom leidenden Messias im Judentum 247—254

Exkurs II. Zur Frage des Alters des Glaubens an den leidenden Messias im Judentum . . . . . 255—273

Die rabbinischen Belege führen uns bis an den Übergang von der tannaitischen zu der amoräischen Zeit, S. 255. Der Glaube an den leidenden Messias ein Ergebnis des 2. Jahrhunderts n. Chr., S. 255f. JEREMIAS' These vom vorchristlichen Ursprung des jüdischen Glaubens an einen leidenden Messias, S. 256. Die Deutung von Jes. 53 in Sir., S. 257; in Test. Benj. 3, 8, S. 257ff; in LXX, S. 259; bei Aquila, S. 259ff; bei Theodotion, S. 262; R. Tarphon und R. Jose ha-Gelilí als Zeugen von der Deutung von Jes. 53 auf einen leidenden Messias, S. 262f; prinzipielle Erwägungen, S. 264f. Die Deutung der Psalmen über den leidenden Gerechten, S. 265. Die Deutung von Sach. 9, 9; 13, 7 und 12, 10—14, S. 265ff. Die Übereinstimmungen zwischen Mose, dem ersten Erlöser, und Messias, dem letzten Erlöser, S. 267—271. Das entraffte Messiaskind Menachem ben Hiskia und der Zelotenführer und Messiasprätendent (?) Menachem, S. 271—273.

Abkürzungen

ASNU = Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
AThANT = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BA = The Biblical Archeologist
BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BhistTh = Beiträge zur historischen Theologie
BILLERB. = H. L. Strack u. P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch
BM = Bet ha-Midrasch, ed. A. Jellinek
BWANT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
CHARLES = The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, ed. R.H. Charles.
EJ = Encyclopaedia Judaica
FRLANT = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HNT = Handbuch zum Neuen Testament hrsg. v. H. Lietzmann
HUCA = Hebrew Union College Annual
JBL = Journal of Biblical Literature
JThSt = The Journal of Theological Studies
KNT = Kommentar zum Neuen Testament hrsg. v. Th. Zahn
LUÅ = Lunds Universitets Årsskrift
MEYER = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H.A.W. Meyer.
MGWJ = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NTD = Das Neue Testament Deutsch
RB = Revue Biblique
REJ = Revue des Etudes Juives
RHR = Revue de l'Histoire des Religions
RoB = Religion och Bibel. Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbok
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie
SBU = Symbolae Biblicae Upsalienses
SCHÜRER[4] = E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl.
SEÅ = Svensk Exegetisk Årsbok
STK = Svensk Teologisk Kvartalskrift
StTh = Studia Theologica
ThBl = Theologische Blätter
ThHKNT = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
ThW = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. G. Kittel u. G. Friedrich
ThZ = Theologische Zeitschrift
UUÅ = Uppsala Universitets Årsskrift
VT = Vetus Testamentum
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZNWBeih. = Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Für die Schriften der biblischen und der jüdischen Literatur werden die gewöhnlichen Abkürzungen gebraucht. Für die Toten-Meer-Rollen wird gebraucht:

DSHab. = Der Habakuk-Kommentar
DSD = Die Gemeindeordnung (The Manual of Discipline)
Dam. = Die Damaskusschrift

DST (Die Danklieder) und DSW (Der Krieg der Söhne des Lichtes mit den Söhnen der Finsternis) wurden mir erst, nachdem das Manuskript schon zum Druck abgeliefert war, durch die Ausgabe von E. L. Sukenik, 'Oṣar ha-Megilloth ha-genuzoth, 1954, zugänglich.

Die rabbinische Literatur wird nach folgenden Ausgaben zitiert:

Der babylonische Talmud, ed. L. Goldschmidt, Berlin, Leipzig u. Haag 1897—1935
Der palästinische Talmud, Krotoschin 1866
Siphra, ed. I. H. Weiss, Wien 1862
Siphre Num., ed. H. S. Horovitz, Leipzig 1917
Genesis rabba, ed. J. Theodor u. Ch. Albeck, Berlin 1903—29
Die übrigen Rabboth: Midrasch rabba, Leipzig 1864—65. (Die Paragraphen nach der Übersetzung von H. Freedman u. M. Simon, Midrash Rabba, London 1939.)
Tanchuma, Wien 1863
Tanchuma B, ed. S. Buber, Wilna 1885
Pesiqta de Rab-Kahana, ed. S. Buber, Lyck 1868
Pesiqta rabbathi, ed. M. Friedmann, Wien 1880
Midrasch Tehillim, ed. S. Buber, Wilna 1891
Midrasch Mischle, ed. S. Buber, Wilna 1893
Targum: Prophetae Chaldaice, ed. P. de Lagarde, Leipzig 1872
Hagiographa Chaldaice, ed. P. de Lagarde, Leipzig 1873
The Targum of Isaiah, ed. J. F. Stenning, Oxford 1949

Kap. 1

Die urchristliche Botschaft als geoffenbartes Geheimnis

Das Messiasgeheimnis in den Evangelien ist kein isoliertes Phänomen im N.T. Durch das ganze N.T. geht die Vorstellung, dass Christus und die Erlösung durch ihn die Offenbarung eines bisher verborgenen, jetzt aber in Erscheinung getretenen göttlichen Geheimnisses bedeuten. Der Sinn der evangelischen Überlieferung vom verborgenen Menschensohn kann erst in Verbindung mit dieser allgemeinen urchristlichen Vorstellung erörtert werden.[1]

Der religiöse Hintergrund des Urchristentums bietet in dieser wie in so manchen Beziehungen die jüdische Apokalyptik. In der Apokalyptik geht es eben um die Entschleierung göttlicher Geheimnisse.[2] Sie beziehen sich auf das Wesen Gottes, den Bau der Welt und den Weltplan Gottes und dessen Verwirklichung in der Endzeit. Man kann darum von theosophischen, kosmologischen und eschatologischen Geheimnissen reden.[3] Diese sind seit der Urzeit im Himmel verborgen. Dem Apokalyptiker und seinem Kreis werden sie aber

---

[1] Dies ist bisher nicht genügend beachtet worden. Nur nebenbei erwähnen W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, S. 58 und H. J. Ebeling, Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten, ZNWBeih. 19, 1939, S. 167 die Parallelen in den nt.lichen Briefen.

[2] Die zentrale Stellung der Vorstellung der göttlichen Geheimnisse in der Apokalyptik habe ich an anderer Stelle an der Henoch-Literatur beleuchtet; vgl. E. Sjöberg, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, Skrifter utg. av Kungl. Hum. Vetenskapsamfundet i Lund XLI, 1946, S. 102—115. Siehe auch G. Anrich, Das antike Mysterienwesen, 1894, S. 144; Joach. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, II B, 1929, S. 106 ff; Ders., Die Abendmahlsworte Jesu, 1935, S. 49 ff, 2. Aufl. 1949, S. 59 ff; G. Bornkamm, ThW IV, S. 821 ff.

[3] Vgl. Sjöberg, Gott und die Sünder im palästinischen Judentum, BWANT IV: 27, 1938, S. 223.

von Gott bekannt gemacht. Es ist ihr Privileg, die göttlichen Geheimnisse zu kennen, während sie den anderen Menschen, den Sündern, verborgen sind. Sogar Geheimnisse, die den Engeln nicht geoffenbart sind, kann der Apokalyptiker schauen dürfen.[1]

In diesem Zeitalter sind die göttlichen Geheimnisse also der Welt verborgen und sollen so sein. Wenn sie gegen Gottes Willen von den gefallenen Engeln geoffenbart werden, bewirkt das Gottlosigkeit, Streit, Ungerechtigkeit und alles Unheil.[2]

In der Endzeit aber tritt das jetzt Verborgene in Erscheinung. Vor der ganzen Welt, der himmlischen wie der irdischen, wird das bisher Verborgene und darum von den Sündern Verleugnete hervortreten. Jetzt kann es von niemand ignoriert werden. Es ist eine Wirklichkeit, die sich herrlich und machtvoll durchsetzt, den Sündern zum Erschrecken, den Gerechten zur Erlösung. Jene werden bestraft, diese nehmen ihr Erbe, die für sie bereiteten Geheimnisse, in Besitz.[3]

Man rechnet also in der Apokalyptik mit zwei Arten von Offenbarung: in diesem Zeitalter eine besondere Offenbarung an die Gerechten, wodurch sie von den göttlichen Geheimnissen Erkenntnis erhalten, während sie vor der Welt noch verborgen bleiben und bleiben sollen; in der Endzeit das In-Erscheinung-Treten der Geheimnisse vor dem ganzen Kosmos, die himmlische und die irdische und die unterirdische Welt mit einbegriffen.

Es handelt sich bei dem endzeitlichen In-Erscheinung-Treten natürlich vor allem um die eschatologischen Geheimnisse. Es besteht aber keine scharfe Grenze zwischen diesen und den theosophischen Geheimnissen, die sich auf das Wesen Gottes und seine himmlische Welt beziehen. Denn was in der Endzeit geschehen wird, ist, dass die verborgene himmlische Realität der göttlichen Welt hervortritt. Manche Dinge der himmlischen Welt sind eben für die endzeitliche Offenbarung bereitet. Sowohl die eschatologischen als gewisse theosophische Geheimnisse treten darum in der Endzeit aus der Verborgenheit hervor. Dadurch verwirklicht sich der seit der Urzeit feststehende, aber bisher der Welt verborgene Weltplan Gottes.

---

[1] II Hen. 24,3 ff; III Hen. 11; 48C, 4.7.

[2] Vgl. SJÖBERG, Der Menschensohn, S. 111 ff.

[3] Vgl. SJÖBERG, Der Menschensohn, S. 106 f.

Die kosmologischen Geheimnisse werden dagegen nicht in diese Entschleierung mit eingezogen. Nur insofern haben sie etwas mit der endzeitlichen Erlösung zu tun, als die Plätze des Heils und der Verdammnis Orte im Kosmos sind. Ihre Realität wird natürlich auch durch das eschatologische Geschehen deutlich.

Es ist ferner zu beobachten, dass auch in der Endzeit nicht alle himmlischen Geheimnisse vor der Welt entschleiert werden. Zur Seligkeit der Gerechten gehört, dass die für sie bereiteten Geheimnisse ihnen übergeben werden — eben als Geheimnisse. Sie erhalten dadurch den vollen Einblick in die himmlische Welt und den vollständigsten Kontakt damit. Den Sündern dagegen werden diese Geheimnisse nicht offenbart. Etwas von dem besonderen Privileg, in die den anderen verborgenen Geheimnisse eingeweiht zu sein, bleibt also auch bei der endzeitlichen Erlösung.

Weil man eine heilige Schrift besass, fragte man sich auch, ob die göttlichen Geheimnisse nicht dort niedergelegt waren. Die Apokalyptik wird auch Schriftdeutung. Aus dieser Schriftauffassung geht die Vorstellung der »Geheimnisse der Thora« (רזי תורה, סתרי תורה, סוד) hervor.[1] Darunter versteht man gewöhnlich besonders die kosmologischen und theosophischen Geheimnisse, die im Rabbinismus מעשה בראשית und מעשה מרכבה genannt werden[2], aber wahrscheinlich sind damit überhaupt die tiefsten geistigen Realitäten gemeint, die hinter den Worten der Schrift verborgen liegen und durch besondere Schriftdeutung zu finden sind.[3]

Dieselben Vorstellungen von Geheimnis und Offenbarung treten uns jetzt in den Toten-Meer-Rollen mit besonderer Deutlichkeit entgegen. In diesen Texten, die auch die Damaskusschrift in neues

---

[1] Vgl. MAboth VI, 1, R. Meir; bPes. 119 a; III Hen. 11,1; bChag. 14 a; vgl. Billerb. I, S. 660; H. Odeberg, 3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch, 1928, S. II:31.

[2] Vgl. Billerb. I, S. 660.

[3] Vgl. Odeberg, 3 Enoch, S. II:31: »denoting the inner essence of which the Thora itself is an expression, form, phenomenon«. — Die Geheimnisse der Thora sind, wie aus bPes. 119 b deutlich wird, von den »Gründen der Thora« (טעמי תורה) zu unterscheiden. Gegen Bornkamm, ThW IV, S. 823. Der letztere Terminus meint »die Gründe, die für die Festsetzung der einzelnen Gesetzesbestimmungen massgebend gewesen sind«; Billerb., I, S. 660. Auch sie sind allerdings nur ausnahmsweise in der Schrift bekannt gemacht worden und nur durch genaues Nachsinnen zu erforschen.

Licht stellen, spielt die Vorstellung von den göttlichen Geheimnissen eine grosse Rolle. Wir begegnen hier einer jüdischen, eschatologisch eingestellten Sekte, die davon überzeugt ist, durch besondere Offenbarungen — an den »Lehrer der Gerechtigkeit«[1] — Geheimnisse erkannt zu haben, die sonst den Menschen unbekannt waren und darum auch in der gewöhnlichen jüdischen Gemeinde nicht beachtet worden sind. Dies wollte man zunächst als ein gnostisches Element in der Anschauung der Sekte verstehen.[2] Mit Recht ist man aber jetzt damit vorsichtiger geworden.[3] Es handelt sich tatsächlich um Vorstellungen, die für die jüdische Apokalyptik charakteristisch sind, während die für die Gnosis typische dualistische Menschenauffassung und Erlösungslehre fehlt. In den bis jetzt veröffentlichten Schriften spielen auch die kosmologischen Geheimnisse keine Rolle, und die theosophischen werden nur leise gestreift — eine Beschreibung der himmlischen Welt kommt nicht vor.[4] Um so mehr konzentriert man sich auf die eschatologischen — die für die Gnosis eben nicht bezeichnend sind[5] — und auf die in der Thora verborgenen Geheimnisse.

Die zentrale Stellung der Erkenntnis der verborgenen Dinge tritt in *der Gemeindeordnung der Sekte* — The Manual of Discipline — deutlich hervor. Die Mitglieder sollen gemäss ihrer Einsicht (שכל) und ihrer guten Werke geprüft und in die Sekte aufgenommen und eingereiht werden.[6] Von Gott erhalten sie »die Einsicht des Lebens« und »die Erkenntnis der Ewigkeit« — d.h. Einsicht, die am Leben Anteil gibt, und Erkenntnis, die ewig besteht und sie mit den

---

[1] DSHab. I,13; II,3; [II,8]; V,10; VII,4; VIII,3; IX,9 f; XI,5; Dam. I,11; VI,11; XX,28.32. Ob an den Stellen aus Dam. überall vom Gründer der Sekte die Rede ist, ist allerdings nach dem aufschlussreichen Aufsatz von I. Rabinowitz, A Reconsideration of »Damascus« and »390 Years« in the »Damascus« (»Zadokite«) Fragments, JBL 73, 1954, S. 11—15, fraglich. Besonders gilt das von Dam. I,11.

[2] Vgl. K. G. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das NT, ZThK 47, 1950, S. 203 ff.

[3] Vgl. Kuhn, Die Sektenschriften und die iranische Religion, ZThK 49, 1952, S. 314 f.

[4] Vielleicht wird sich ein anderes Bild ergeben, wenn die Lamech-Apokalypse aufgerollt wird.

[5] Vgl. unten S. 10 f.

[6] DSD V,21. 23. 24; VI,14. 18; vgl. IX,15 f. Siehe auch Dam. XIII,11.

ewigen Dingen verbindet.[1] Einsicht und Weisheit ist eine Gabe des guten Geistes, der die Menschen auf Gottes Wege führen soll.[2] Gott ist »der Gott der Erkenntnis«, »die Quelle der Erkenntnis«[3], und er gibt den Auserwählten die Erkenntnis und die Weisheit.[4] Man könnte dabei an die praktische, religiös-ethische Lebenseinrichtung der Weisheitsliteratur denken, und diese ist tatsächlich darin mit einbeschlossen. Aber hier hat die Einsicht auch einen tieferen Inhalt. Es handelt sich um die Einsicht in die verborgenen Dinge, die der Sekte geoffenbart, den anderen Menschen aber verschlossen sind.

Diese Geheimnisse sind zweierlei Art. Einerseits handelt es sich um den Inhalt des Gesetzes, andererseits um die Erkenntnis des verborgenen Wesens Gottes und seines geheimen Weltplans, der in der Endzeit sein Ziel erreichen wird.

Die Sekte kennt den ganzen Inhalt der Thora. Dort sind gewisse Dinge offenbar (נגלות), andere verborgen (נסתרות). Gegen die ersteren Gebote haben die Männer der Verkehrtheit bewusst — mit gehobener Hand — gesündigt, die letzteren haben sie unwissentlich vernachlässigt.[5] Die Sekte hat aber auch die bisher verborgenen Dinge im Gesetz erkannt und kann darum in allem nach Gottes Willen leben, wie sich die Mitglieder dazu beim Eintritt in die Sekte verpflichtet haben.

---

[1] DSD II,3 in einer typischen Umformung des aronitischen Segens. Vgl. auch III,1.

[2] DSD IV,3 f. Vgl. auch die Bezeichnung »der Einsichtige« (המשכיל) III, 13; IX,12. 21; Dam. XII, 21.

[3] DSD III,15; X,12. Vgl. XI,11.

[4] DSD XI,3 f. 15 f. 17 f. Vgl. auch unten S. 7.

[5] DSD V,11 f: »Denn nicht haben sie gesucht und nicht nach ihm geforscht in seinen Geboten, die verborgenen [Dinge] zu erkennen, worin sie zur Verschuldigung geirrt haben, und die geoffenbarten haben sie mit gehobener Hand gemacht [d.h. die geoffenbarten Gebote im Gesetz haben sie bewusst übertreten].« Vgl. Dam. III,13 f. W. H. Brownlee, The Dead Sea Manuel of Discipline, BASOR Suppl. St. 10—12, 1951, S. 20 übersetzt im Anschluss an Ps. 19,13 הנסתרות mit »unconscious sins« und הנגלות mit »conscious sins«. Das ist in sofern richtig, als die Übertretungen gegen den verborgenen Inhalt des Gesetzes notwendig unbewusste Sünden, die gegen die allen geoffenbarten Gebote dagegen bewusste Sünden sind. Aber die Übersetzung ist doch verfehlt, weil hier die Vorstellung wichtig ist, dass die gewöhnlichen Leute den ganzen Inhalt der Thora nicht erkannt haben. Er ist nur der Sekte geoffenbart worden.

Ihnen — besonders den Priestern unter ihnen, den Söhnen Sadoks, die den Willen Gottes nachforschen, aber auch den anderen Mitgliedern der Sekte — ist der Inhalt des Gesetzes Moses geoffenbart worden.[1] Diese Dinge waren vor Israel verborgen, können aber von dem Nachforschenden (איש דורש) gefunden werden.[2] Die Erkenntnis davon ist das besondere Privileg der Sekte. Es herrscht eine ausgesprochene Arkandisziplin: Draussenstehenden soll die von der Sekte gewonnene Erkenntnis nicht übergeben werden. Den Rat der Thora soll man unter den Männern der Verkehrtheit verbergen.[3] Nur die Mitglieder der Sekte sind für diese Erkenntnis auserwählt.

Es handelt sich also um einen Offenbarungs- und Geheimnisbegriff, der sich an die Schrift anschliesst, auf diesem Punkt nicht an die Worte der Propheten, sondern an die der Thora.[4]

Aber die Sekte besitzt eine noch höhere Erkenntnis als die der verborgenen Gebote des Gesetzes. Sie hat Gott in seinem verborgenen Wesen und die Geheimnisse seines Weltregimentes erkannt.[5] Nie-

---

[1] DSD V,8 f. Vgl. I,8 f; VIII,1; IX,13 und Dam. XV,13.

[2] DSD VIII,11 f. Vgl. VIII,14 ff: die Deutung von Jes. 40,3: »Dies ist die Erforschung der Thora, [die] er durch Mose befahl, zu tun nach allem, was geoffenbart ist, von Zeit zu Zeit, und wie die Propheten durch seinen heiligen Geist geoffenbart haben.«

[3] DSD VI,6; IX,16 ff. Vgl. IX,21 f: Die Männer der Grube [des Verderbens] (אנשי שחת), soll man mit einem ewigen Hass hassen, »im Geist der Verbergung« (ברוח הסתר), d.h. der Hass soll sich darin auswirken, dass man ihnen die geoffenbarten Geheimnisse verbirgt. Dagegen darf man im Geschäfts- und Arbeitsleben mit ihnen verkehren, wie ein Sklave mit ihrem Herrn; IX,22 f. Den Mitgliedern der Sekte soll man dagegen nicht die Geheimnisse aus Furcht vor einem künftigen Abfall vorenthalten; VIII,12.

[4] DSD VIII,15 f redet auch von der Offenbarung durch die Propheten, aber im Sinne der Offenbarung der göttlichen Gebote. Vgl. I,3. — Natürlich bestcht kein Gegensatz zwischen dieser Auffassung und der uns in DSIIab. begegnenden von den Worten der Propheten als Trägern des geheimen Weltplanes Gottes (vgl. unten S. 9). Nur ist die Aufmerksamheit in diesem Zusammenhang anders eingerichtet. An anderen Stellen in DSD treten auch die Geheimnisse des göttlichen Weltplans bervor, wie wir hald sehen werden.

[5] Diese Doppelheit in der Erkenntnis der Sekte kommt DSD IX,17 ff zum Vorschein: Der Weise soll die Mitglieder der Sekte — »die, die den Weg gewählt haben« — wahre Erkenntnis und gerechtes Recht lehren, »sie in Erkenntnis führen und ebenso ihnen in die wunderbaren und wahren Geheimnisse Einsicht geben«. Das erste Moment wird sich auf die Einsicht in die verborgenen Bestimmungen der Thora beziehen, das zweite auf die Geheim-

mand als Gott selbst kann die Tiefe seiner Geheimnisse (עומק רזיכה) schauen und seine Wunder verstehen.[1] Aber er hat die Mitglieder der Sekte mit dieser wunderbaren Erkenntnis erleuchtet. Aus der Quelle seiner Erkenntnis hat er ihnen das Licht eröffnet. Ihre Augen haben seine Wunder geschaut, und ihr Herz ist durch das sich zu verwirklichende Geheimnis (רז נהיה) erleuchtet.[2] Darum können sie bekennen:

»Licht ist in meinem Herzen von seinen wunderbaren Geheimnissen.
Den ewig Bleibenden (הוא עולם) hat mein Auge geschaut[3] —
eine Weisheit (תושיה), die den Menschen verborgen war,[4]
eine Erkenntnis und einen Plan der Klugheit, den Menschenkindern [verborgen],
eine Quelle der Gerechtigkeit, eine Sammlung der Kraft,
mit einer Quelle[5] der Herrlichkeit, vor dem Rate des Fleisches [verborgen].[6]

---

nisse der himmlischen Dinge und des göttlichen Weltplans. Diese Übersetzung von וכן — »ebenso« und dieses Verständnis des Zusammenhangs scheint mir der von BROWNLEE, a.a.O. S. 36 gegebenen vorzuziehen zu sein.

[1] DSD XI,18 ff.

[2] DSD XI,3 f. Zum Text vgl. BROWNLEE a.a.O. S. 55 f.

[3] Diese Verteilung der Zeilen stimmt besser zum Aufbau des Psalms als die von BROWNLEE a.a.O. S. 44 versuchsweise angenommene. Wenn die oben vorgeschlagene Übersetzung richtig ist — vgl. dieselbe Konstruktion von הביט bald vorher DSD XI,3 und nachher XI,19 — hat das in die Geheimnisse eingeweihte Mitglied der Sekte sogar Gott selbst geschaut. Eine mögliche Übersetzung ist aber auch »Durch den ewig Bleibenden hat mein Auge geschaut«, wonach Gott der Vermittler der Erkenntnis der himmlischen Dinge wäre, ohne selbst geschaut zu sein. Aber in der Apokalyptik schaut man ja auch Gott selbst in seiner himmlischen Wohnung. Die oben angenommene Übersetzung ist darum sachlich durchaus denkbar. — B. REICKE, SBU 14, 1952, S. 94 übersetzt »Bei dem ewig Bleibenden schaut mein Auge Weisheit usw«. Sachlich stimmt diese Deutung mit der hier vorgeschlagenen. Aber nach dem Aufbau des Psalms ist die oben gegebene Übersetzung vorzuziehen.

[4] Diese Verteilung der Zeilen ist wegen des Parallelismus der von BROWNLEE a.a.O. S. 44 angenommenen vorzuziehen. So auch REICKE, SBU 14, S. 94.

[5] Mit BROWNLEE a.a. O. S. 44 lesen wir מעין, statt מעון in der gedruckten Ausgabe. Jenes passt besser in die Bildsphäre hinein, die mit der vorhergehenden Zeile gegeben ist. Anders REICKE, SBU 14, S. 95.

[6] DSD XI,5 ff.

Diese ausserordentliche Erkenntnis hat Gott den Auserwählten zum ewigen Besitz gegeben und ihnen dadurch an dem Los der Engel (קדושים) ein Erbteil verliehen und sie mit den Söhnen des Himmels vereinigt.[1]

Durch diese Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse hat die Sekte den göttlichen Weltplan erkannt. Die anderen Leute sind auf diesem Punkt ebenso unwissend wie im Bezug auf die verborgenen Dinge der Thora. Aber der Sekte ist der geheime Weltplan Gottes geoffenbart worden. Sie versteht, dass die jetzige Weltordnung, wo das Böse vorhanden ist und sich im Kampf gegen das Gute auswirkt, nach Gottes Willen besteht. Es gehört zum Geheimnis des göttlichen Weltplans, dass der Geist der Wahrheit und der Geist der Verkehrtheit beide nach dem Einfluss über die Menschen streben.[2] Mit Gottes Genehmigung darf der Engel der Finsternis jetzt die Gerechten zur Sünde zu verführen versuchen.[3] Aber man weiss auch, dass dieser Zustand nicht ewig sein wird. Zum Weltplan Gottes gehört auch das sich in der Endzeit zu verwirklichende Geheimnis (רז נהיה),[4] das das Gericht über die Sünder und die Erlösung der

---

[1] DSD XI,7 f. Vgl. auch DSD IV,22: In der Endzeit wird Gott die Erlösten mit einem heiligen Geist reinigen und ihnen Einsicht in »die Erkenntnis des Höchsten und in die Weisheit der Söhne des Himmels« geben. Die vollständige Offenbarung der himmlischen Geheimnisse an die Erlösten gehört also hier wie im I Hen. zum eschatologischen Heil.

[2] DSD IV,18 f: »Und Gott hat in den Geheimnissen seiner Einsicht und in der Weisheit seiner Herrlichkeit (ברזי שכלו ובחכמת כבודו) eine Periode für die Existenz der Verkehrtheit gegeben, aber zur Zeit der Heimsuchung wird er sie auf ewig vernichten.«

[3] DSD III,21 ff: »Und durch den Engel der Finsternis geschieht die Verirrung aller Söhne der Gerechtigkeit, und all ihre Sünde und ihre Übertretungen und ihre Schuld und die Sünden ihrer Taten sind unter seiner Herrschaft gemäss der Geheimnisse Gottes (לפי רזי אל) bis zu seiner Endzeit.« Vgl. Jub. 10,7—11; 15,31.

[4] DSD XI,3 f. Derselbe Ausdruck auch in dem von SUKENIK, Megilloth genuzoth², S. 53 veröffentlichten Fragment: »Sie [die anderen Menschen] kennen nicht das sich zu verwirklichende Geheimnis (רז נהיה) und die früheren Dinge haben sie nicht verstanden. Sie wissen nicht was über sie kommen wird, und ihr Leben retten sie nicht vor dem sich zu verwirklichenden Geheimnis«. KUHN, ZThK 47, 1950, S. 204 Anm. 2 übersetzt רז נהיה mit »das Geheimnis des Ereignisses«. Aber besser nimmt man נהיה nicht substantivisch — wie Sir. 42,19; 48,25; Dam. II,10; XIII,8; überall steht dort der Plural — sondern adjektivisch. רז נהיה ist also mit »das Geheimnis, das geschieht«

Treuen bringen soll.[1] Da wird alle Ungerechtigkeit vernichtet werden. Der Geheimnis- und Offenbarungsbegriff der Sekte gipfelt im Glauben an das eschatologische In-Erscheinung-Treten des bisher verborgenen Geheimnisses des Gerichts und der Erlösung Gottes.

Darauf konzentriert sich die Aufmerksamkeit in *dem Habakuk-Kommentar*. Durch die Offenbarung der »Geheimnisse der Worte der Propheten« ist man in den Heilsplan Gottes, besonders in das zu erwartende eschatologische Geschehen, eingeweiht. Den Propheten selbst war das wahre Verständnis der von ihnen vorgetragenen Botschaft von den letzten Dingen verborgen. Dem Lehrer der Gerechtigkeit ist es aber von Gott geoffenbart worden und durch ihn den Mitgliedern der Sekte.[2] Das Wissen um diese eschatologischen Geheimnisse ist das Zentrale im Mysterienbegriff der Sekte. Sie kennen den Weltplan Gottes und sind auf die kommenden Ereignisse vorbereitet, können sie darum auch verstehen, wenn sie eintreffen. Gott hat die Zeitalter »nach den Geheimnissen seiner Klugheit« (ברזי ערמתו) festgestellt, und sie werden sicher in ihrer Ordnung (לתכונם) eintreten.[3]

Wenn das Ende kommt, wird es die *Offenbarung* des Heils bringen. Da wird den Gerechten Erlösung und Gerechtigkeit geoffenbart

---

oder vielmehr »das Geheimnis, das geschehen wird [d.h. sich verwirklichen wird]« zu übersetzen. Die Beziehung auf die Zukunft ergibt sich aus dem antithetischen Parallelismus »die frühreren Dinge haben sie nicht verstanden« in der ersten Zeile und den synthetischen Parallelismus »was über sie kommen wird« in der zweiten Zeile. Zu diesem Gebrauch des Part. Niph. vgl. Ps. 102,19; I Kön. 13,2; Ps. 22,32; GESENIUS-KAUTZSCH[28], S. 371. Es handelt sich also nicht, wie KUHN annimmt um das Verständnis der sich jetzt vollziehenden Ereignisse, sondern um die Erkenntnis eines erst später sich zu verwirklichenden Geheimnisses. So auch BROWNLEE a.a.O. S. 13 Anm. 26 und S. 54 f. Gegen DE VAUX, RB 56, 1949, S. 605 f, der das Participium auf die Vergangenheit bezieht.

[1] DSD III,23; IV,18 f.

[2] DSHab. VII,1 ff: »Und Gott sagte zu Habakuk, aufzuschreiben was über die letzte Generation kommen soll. Aber die Vollendung des Zeitalters (גמר הקץ) machte er ihm nicht kund, wie es heisst; ‚Damit der Leser geläufig lesen kann' (Hab. 2,2). Das ist auf den Lehrer der Gerechtigkeit zu deuten, dem Gott alle Geheimnisse der Worte seiner Diener der Propheten (כול רזי דברי עבדיו הנביאים) kund machte.«

[3] DSHab VII,13 f. Vgl. DSHab. VII,8 כיא רזי אל להפלה.

(יגלה) werden.[1] Die Erkenntnis wird ihnen geoffenbart werden, wie die Wasser des Meeres an Menge.[2]

Die aller letzten Dinge sind aber noch nicht da. Man erwartet das Ende bald, Die Worte der Propheten werden durch die mit der Entstehung der Sekte verbundenen Ereignisse erfüllt. Aber die letzte Stunde ist noch nicht gekommen. Das Heil wird noch nicht gesandt. In der urchristlichen Situation der sich verwirklichenden Eschatologie lebt man noch nicht, aber in der Vorbereitung dazu.[3]

Durch die eschatologische Einrichtung unterscheidet sich der Offenbarungsbegriff der jüdischen Apokalyptik von dem rein gnostischen, mit dem er sonst durch die Vorstellung einer besonderen Offenbarung an einen bestimmten Kreis in diesem Zeitalter sich stark berührt.[4]

Auch in der Gnosis handelt es sich um die Offenbarung göttlicher Geheimnisse theosophischer und kosmologischer Art — dagegen nicht eschatologischer.[5] Hier erhält man Erkenntnis vom Wesen

---

[1] Dam. XX,20. SCHECHTER liest יעלה, aber das ג ist deutlich zu sehen auf dem Facsimile des betreffenden Blattes in seiner Ausgabe.

[2] DSHab. XI,1 f ואחר תגלה להם הדעת כמי היים לרב.

[3] Die Gleichheit zwischen der von Jesus vorausgesetzten Situation und der in den Toten-Meer-Rollen vorliegenden wird von KUHN, ZThK 49, 1952, S. 219 f überbetont. In der Wirksamkeit Jesu fängt der endzeitliche und endgültige Kampf gegen Satan schon an; der in den Toten-Meer-Rollen erwähnte Kampf Gottes gegen das Böse ist der sich durch alle Zeiten fortsetzende. Die Kontinuität zwischen Jetzt und Dann, zwischen dem, was heute im Kampf gegen Satan geschieht und was einst endgültig geschehen wird, ist in beiden Fällen verschieden. Nur bei Jesus besteht sie darin, dass der letzte und entscheidende Kampf schon angefangen hat. — Zur Frage, ob der Lehrer der Gerechtigkeit als der Messias angesehen worden ist, vgl. unten S. 86 Anm. 2.

[4] Die Beziehungen zwischen der jüdischen Apokalyptik und der Gnosis sind besonders stark von ODEBERG unterstrichen; 3 Enoch, S. I:64—79, 188—192; The Fourth Gospel, 1928, passim. Sie sind natürlich auch sonst beobachtet worden; siehe z.B. L. CERFAUX, Art. Gnose, Dictionnaire de la Bible, Suppl. III, Sp. 689.

[5] Zum Offenbarungsbegriff des Gnostizismus vgl. R. LIECHTENHAN, Die Offenbarung im Gnostizismus, 1901. Siehe auch BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, FRLANT 10, 1907, S. 273—276; E. DE FAYE, Gnostiques et Gnosticisme, 1925, S. 453 ff; L. CERFAUX, Dict. de la Bible, Suppl. III, Sp. 683; A.-J. FESTUGIÈRE, La Revelation d'Hermes Trismegistos, I, 1944, S. 309—354; G. BORNKAMM, ThW IV, S. 818 ff; BULTMANN, ThW I, S. 692 ff.

Gottes und dem Bau der himmlischen Welt wie des ganzen Kosmos. Dabei kennt und braucht man nur die »theoretische« Offenbarung der Geheimnisse in ihrem zeitlosen, ewig gleichen Wesen. Ein In-Erscheinung-Treten der Geheimnisse in der Endzeit wird nicht erwartet. Man glaubt allerdings an eine Vollendung des Weltlaufes. Aber diese findet dadurch statt, dass alle Lichtpartikel, d.h. alle Seelen, zu ihrem himmlischen Urheim zurückgekehrt sind, nicht durch eine eschatologische Offenbarung Gottes.[1]

Darum geschieht auch die Erlösung in völlig verschiedener Weise in der Gnosis als in der Apokalyptik. Die Seele des Gnostikers steigt durch ihre Erkenntnis durch alle hemmenden und feindlichen Sphären empor. Zu dieser Himmelsreise ist der Gnostiker durch die Erkenntnis gerüstet; nach dem Tode vollzieht er sie. Die Erlösung ist also hier prinzipiell individualistisch verstanden, und die Erkenntnis bringt an sich die Erlösung.

Anders in der Apokalyptik. Hier muss man die Erlösung *erwarten*. Sie kommt erst, wenn Gott in der Endzeit eingreift, um seinen Heilsplan zu verwirklichen. Der einzelne Mensch gewinnt die endgültige Erlösung erst durch diese den ganzen Kosmos berührende Tat Gottes. Die Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse bringt an sich keine Erlösung. Sie gibt aber die gewisse Hoffnung darauf, erlöst zu werden, wenn Gott in der Endzeit sein Reich aufrichtet.

Dies alles gewinnt man durch Treue gegen die Gebote Gottes, durch Gerechtigkeit im jüdischen Sinne. Die Erlösung ist zwar nicht individuell durchführbar. Sie kann nur durch die kosmische Neuschöpfung zustande gebracht werden. Aber der einzelne Mensch soll durch treuen Gehorsam gegen den Willen Gottes am kommenden Heil Anteil gewinnen. Wenn er das tut, erhält er auch vom kommenden Heil Erkenntnis. Diese Erkenntnis erlöst nicht, aber sie gibt die tröstende Gewissheit der kommenden Erlösung durch Gottes eschatologisches Handeln.

Dieser Unterschied im Verständnis der Erlösung hängt auch mit der verschiedenen Anthropologie zusammen. In der Gnosis herrscht eine dualistische Auffassung des Menschen, wobei die Erlösung darin besteht, dass die Seele von der befleckenden Materie befreit wird. Diese Befreiung der Seele kann geschehen, auch wenn die heutige Weltordnung besteht. Es geht ja nicht um die Umgestaltung der

[1] Vgl. R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus, 1901, S. 132 ff.

Welt, sondern um die Errettung aus der Welt. In der Apokalyptik dagegen sucht man Erlösung von der Sünde und der Not, die die gerechten Menschen in diesem Zeitalter bedrücken. Diese erhält man durch den Sieg Gottes über die Sünde und die Not bei der Aufrichtung seines Reiches.

Weil die Gnosis keine eschatologische Offenbarung kennt, fällt hier alles Gewicht auf die Uroffenbarung. Obgleich auch jetzt Propheten auftreten, die die richtige Erkenntnis bringen, und obgleich in der christlichen Gnosis die Offenbarung durch Christus betont wird, ist es für die gnostische Auffassung bezeichnend, dass die entscheidende Offenbarung schon in der Urzeit gegeben worden ist. Schon der Urmensch hat alle Erkenntnis bekommen. Eine neue, eschatologische Offenbarung braucht man nicht, nur die Erneuerung der alten.[1]

In der jüdischen Apokalyptik kommt der Glaube an die Uroffenbarung darin zum Ausdruck, dass man Männer aus der vergangenen Zeit als Gewährsmänner der Offenbarungen sucht. Vor allem die Henoch-Literatur ist von dieser Vorstellung getragen. Auch Noah und Lamech werden als Träger der Offenbarungen vorgestellt.[2] In anderen Fällen, wo man spätere Propheten oder Prophetenschüler (Esra, Baruch) als Gewährsmänner wählt, ist die Vorstellung der Uroffenbarung dagegen abgeschliffen und durch den Glauben an die Offenbarung an die Propheten ersetzt. Aber auch wenn man an eine Uroffenbarung glaubt, erwartet man eine noch wichtigere Offenbarung in der Endzeit. Was in der Urzeit den Auserwählten geoffenbart wurde, blieb jedoch Geheimnisse. Aber in der Endzeit werden diese Geheimnisse vor dem ganzen Kosmos, zum Schrecken der Sünder und zum Heil der Gerechten, in Erscheinung treten.

Der Unterschied im Verhältnis zu den hellenistischen Mysterienreligionen ist noch deutlicher. Dort werden nicht Geheimnisse der himmlischen Welt mitgeteilt. Die Mysterien sind hier die Kulthandlungen, die den Aussenstehenden nicht verraten werden dürfen.[3] Von einer Eschatologie oder einer eschatologischen Offen-

---

[1] Vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 273—276.

[2] Vgl. die noachidischen Abschnitte des I Hen. und die unter den Toten-Meer-Rollen, wie es scheint, wiederentdeckte Lamech-Apokalypse.

[3] Vgl. S. Angus, The Mystery-Religions and Christianity, 1928, S. 78 f, 93; Anrich, Das antike Mysterienwesen, S. 31 f; Bornkamm, ThW IV, S. 813 f.

barung ist vollends nicht die Rede. Der Geheimkult ist in der Urzeit begründet worden.[1] Dadurch besteht schon längst die Möglichkeit der Erlösung und diese verwirklicht sich durch die Einweihung in das Mysterium. Eine neue Offenbarung braucht man nicht.

Wenn das N.T. vom Evangelium als einem geoffenbarten Geheimnis redet, geht es vom Mysterien- und Offenbarungsbegriff der jüdischen Apokalyptik aus. Die neutestamentliche Verkündigung des Mysteriums lässt sich so gut wie vollständig von diesem Hintergrund aus verstehen. Die verschiedenen Aspekte des jüdisch-apokalyptischen Mysterienbegriffs kommen darin zum Ausdruck. Der grosse Unterschied gegenüber der jüdischen Apokalyptik ist aber der, dass das N.T. voraussetzt, dass das In-Erscheinung-Treten der bisher verborgenen Geheimnisse schon angefangen hat. Nur ganz vereinzelt kann man im neutestamentlichen Mysterienbegriff einen Einfluss der ausserjüdischen Gnosis oder der Mysterienreligionen spüren.

In *den paulinischen Briefen* tritt die Vorstellung des Evangeliums als eines geoffenbarten Geheimnisses mehrmals zutage. Die Frage des paulinischen Verständnisses des Mysteriums wird aber durch das Problem der Authentizität der Briefe kompliziert. Der Geheimnischarakter des Evangeliums wird besonders in I Kor., Kol. und Eph. betont. Die paulinische Herkunft des Eph. bleibt ungewiss, während sie bei I Kor. feststeht und auch bei Kol. kaum zu bezweifeln ist. — Die Pastoralbriefe müssen als deuteropaulinisch für sich behandelt werden.

Im Eph. ist die Vorstellung des geoffenbarten Geheimnisses grundlegend. Was der Apostel zu verkündigen hat, ist das jetzt geoffenbarte Geheimnis Gottes. Seine Aufgabe ist es ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου (6,19). Die christliche Botschaft kann formelhaft als τὸ μυστήριον τοῦ χριστοῦ bezeichnet werden (3,4).[2] Die Erlösung besteht einerseits darin, dass man das Geheimnis des gött-

---

[1] Vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen[3], 1927, S. 28: »Jede [Mysterienreligion] will die Urreligion geben, die den ersten Menschen von Gott gelehrt ist; aber diese Urreligion haben alle anderen Menschen von hier angenommen; alle Völker verehren unter wechselnden Namen und Kulten dieselbe Gottheit.« Weiteres a.a.O. S. 240 ff.

[2] Vgl. unten S. 15 f.

lichen Willens und Ratschlusses, τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ, erkannt hat (1,9).

An zwei Stellen wird der Inhalt und die Art dieses jetzt geoffenbarten, göttlichen Geheimnisses deutlich.

Die erste ist Eph. 1,5—10. Das den Christen zuteil gewordene Mysterium ist nach dieser Stelle der Heilsratschluss Gottes, nach dem er im Voraus beschlossen hat, den ganzen Kosmos in Christus zusammenzufassen (ἀνακεφαλαιώσασθαι, 1,10).[1] Dieser Ratschluss steht aus Ewigkeit fest — vgl. πρὸ καταβολῆς κόσμου 1,4, das sachlich auch auf das hier Gesagte zu beziehen ist — soll aber in der Endzeit verwirklicht werden (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν 1,10). Jetzt ist er den Christen geoffenbart worden. Das ist nicht nur dadurch geschehen, dass sie rein intellektuell davon Kenntnis erhalten hätten, sondern dadurch, dass er an ihnen — anfangsweise, vgl. ἀρραβών 1,14 — durchgeführt worden ist. Was vorher verborgen war, ist jetzt in Erscheinung getreten. Das ist dadurch geschehen, dass die Gnade Gottes den Christen reichlich zuteil geworden ist, durch die Erlösung im Blute Christi und die Vergebung der Sünden. Das Erlebnis der erlösenden Gnade Gottes ist so eng mit der Offenbarung des Geheimnisses des göttlichen Willens verbunden, dass diese beiden nur zwei Seiten desselben Geschehens sind. Die Erlösung hat man erlebt, indem man das Geheimnis des göttlichen Heilsratschlusses erkannt hat, und umgekehrt — eben weil dieses Erkennen nicht nur theoretische Kunde, sondern Anteil an dem sich jetzt verwirklichenden Heil bedeutet.[2] Die völlige Durchführung des Heils steht allerdings noch aus und kommt erst mit der Parousie.[3] Darum enthält die Erkenntnis auch ein theoretisches Moment, einen Einblick in die noch nicht durchgeführten Pläne Gottes. Aber das Gewicht fällt auf das schon Erlebte. Von den Plänen Gottes hat man Erkenntnis bekommen, indem sie bereits angefangen haben, sich an den Christen durchzusetzen.

---

[1] Vgl. Eph. 4,8 ff.

[2] Hier bringt also die Erkenntnis wirklich die Erlösung. Aber nicht wie in der Gnosis einfach dadurch, dass man durch den Einblick in die himmlische Welt damit verbunden wird, sondern weil das Erkennen die Hineinziehung in die sich durchsetzende eschatologische Erlösung bedeutet.

[3] Vgl. Eph. 2,7: ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ.

Die zweite Stelle ist Eph. 3,2—12. Hier wird stärker als an der ersteren Stelle betont, dass das göttliche Geheimnis seit Ewigkeit[1] verborgen gewesen ist und erst jetzt offenbart worden ist (3,5.9 ff). Dass dieses Offenbarwerden nicht nur durch intellektuelle Aufklärung geschehen ist, wird durch v. 10 besonders deutlich: Die göttliche Weisheit ist jetzt auch den kosmischen Gewalten offenbar — sie ist vor dem ganzen Kosmos in Erscheinung getreten. Zuerst aber ist das Mysterium den Aposteln und Propheten (v.5) und der Kirche (v.10) bekannt gemacht worden. Es gibt einen Kreis von Menschen, die in besonderer Weise mit der Offenbarung des göttlichen Geheimnisses begnadet worden sind. Durch sie, durch die Kirche, ist das Geheimnis auch dem ganzen Kosmos offenbar geworden — weil es sich an sie verwirklicht hat.[2]

Auch gemäss dieser Stelle besteht die Aufgabe des Apostels darin, das jetzt erschlossene Geheimnis zu verkündigen (3,8 f). Zum Apostolat ist er dadurch befähigt worden, dass das Geheimnis Gottes ihm geoffenbart worden ist (3,2 f).

Zugleich wird aber der Inhalt des Geheimnisses hier spezialisiert, indem er besonders auf die Teilnahme der Heiden an die Erlösung bezogen wird. Im Hintergrund steht wohl auch hier das Verständnis des ganzen Evangeliums als eines Geheimnisses τὸ μυστήριον τοῦ χριστοῦ v.4 klingt wie eine Formel, die die ganze christliche Botschaft bezeichnet. Er erhält aber durch den Zusammenhang eine spezielle Farbe. Die Gedanken des Briefschreibers konzentrieren sich darauf, dass auch die Heiden gemäss des jetzt geoffenbarten Ratschlusses Gottes Anteil an der Erlösung haben. Das ist eine wesentliche Seite des Zusammenfassens von Allem in Christus. Eph. 1,10 wurde dieser Gedanke in seinem alles umfassenden kosmischen Aspekt vorge-

---

[1] M. Dibelius, HNT 12, S. 57 nimmt ἀπὸ τῶν αἰώνων persönlich; sicher mit Unrecht. Das temporale ἀπὸ τῶν αἰώνων wird durch das folgende νῦν balansiert, und dieser Gegensatz entspricht durchaus dem apokalyptischen Denken.

[2] Weil diese Form der Offenbarung vorausgesetzt ist, besteht kein Gegensatz zwischen der Vorstellung des Verborgenseins des Geheimnisses und den messianischen Verheissungen der alttestamentlichen Propheten. Die Propheten haben eben von dem damals *verborgenen*, aber in der Endzeit in Erscheinung tretenden Geheimnis des Messias geredet. — Die kosmische Beziehung des Geheimnisses enthält nichts Befremdendes. Sie entspricht völlig den apokalyptischen Vorstellungen. (Gegen Dibelius, HNT 12, S. 57.)

tragen (τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). Hier wird er auf die Erlösung der Heiden, bzw. der Heidenchristen spezialisiert.[1]

Einen besonderen Sinn hat der Mysterienbegriff in Eph. 5,32. Wir haben hier eine Parallele zu den »Geheimnissen der Thora«, die im Rabbinismus und in der Apokalyptik durch tiefere Schriftdeutung nachgespürt werden.[2] Hinter dem wörtlichen Sinn von Gen. 2,24 findet Paulus das Geheimnis von Christus und der Kirche. Dieses Geheimnis lässt sich durch ein tieferes Verständnis der Schrift erschliessen. Zugleich ist aber ein solches Verständnis dadurch erleichtert, dass jetzt Christus und die Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis da sind. Auch dieses Mysterium verwirklicht sich also im urchristlichen Geschehen. Aber es bleibt insofern verborgen, dass der Sinn des Geschehens erst durch ein tieferes Nachforschen der Geheimnisse der Schrift verständlich wird.

Auch im Kol. ist die Darstellung des Evangeliums von der Vorstellung des geoffenbarten Geheimnisses beherrscht. Auch hier lässt sich die Aufgabe des Apostels damit umschreiben, er soll das Mysterium Christi verkündigen (λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ χριστοῦ 4,3), oder er soll das Mysterium des Wortes Gottes zur Erfüllung, d.h. zur Verwirklichung,[3] bringen (πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸ μυστήριον

---

[1] Meistens wird die Beziehung des Mysteriums Christi auf die Einigung der Juden und der Heiden im Eph. von den Kommentaren überbetont. DIBELIUS a.a.O. S. 64 findet sogar in diesem Inhalt des Mysterienbegriffs des Eph. einen entscheidenden Grund für die Annahme, Eph. und Kol. können nicht beide von Paulus geschrieben sein. Die Einigung der Juden und der Heiden ist aber nur eine Seite — allerdings eine dem Briefschreiber sehr wichtige — des alles umfassenden Heilsratschlusses Gottes. Die Erlösung in Christus ist das jetzt vor dem ganzen Kosmos sich offenbarende Geheimnis. Daraus erklären sich die sonst zu überschwänglich klingenden Aussagen über die kosmische Bedeutung der Offenbarung des Geheimnisses. — EWALD, KNT, S. 157 f hat richtig gesehen, dass das Mysterium Christi in v. 4 sich auf die ganze christliche Botschaft bezieht, macht aber einen zu scharfen Unterschied zwischen dem Sinne des Wortes Mysterium in diesem Vers und in der Umgebung, indem er v. 4—5 als Parenthese versteht, und den Inhalt des in v. 3 erwähnten Mysteriums durch v. 6 definiert sein lässt. Es scheint wahrscheinlicher, dass der Inhalt des Mysteriums, wie oben angenommen ist, etwas schwebend ist, so dass die allgemeinere Bedeutung in die speziellere ohne bestimmte Grenze übergleitet.

[2] Vgl. oben S. 3.

[3] Zur Deutung vgl. LOHMEYER, Meyer[8] 9, S. 80 f.

... 1,25 f). Das Mysterium Christi soll durch die Rede des Apostels offenbar werden (ἵνα φανερώσω αὐτὸ ὡς δεῖ με λαλῆσαι 4,4).

Der Inhalt des Mysteriums wird sehr deutlich bestimmt: er ist Christus selbst (εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, χριστοῦ 2,2) oder — mit einer spezielleren Wendung — die Christusgemeinschaft, die sich jetzt in den Christen verwirklicht (τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τοῦτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅς ἐστιν χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης 1,27).[1] Christus ist hier wie im Eph. das Ziel des ganzen Kosmos und der ganzen Geschichte, in dem alles zusammengefasst wird durch seinen Tod. Wie alles in ihn seinen Anfang hat, wird es auch in ihm sein Ziel finden (1,15—20)[2] Ist er also selbst das grosse Geheimnis, so sind andererseits auch in ihm alle anderen Geheimnisse, alle Schätze der göttlichen Weisheit und Erkenntnis verborgen (ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως απόκρυφοι 2,3).[3]

Dass das Geheimnis früher verborgen gewesen ist, jetzt aber geoffenbart worden ist, wird im Kol. stark betont. Das Geheimnis war seit der Urzeit verborgen, ist jetzt aber den Heiligen Gottes geoffenbart worden (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν — νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ 1,26)[4]

Die Offenbarung ist im Kol. nicht wie im Eph. schon vor dem ganzen Kosmos geschehen, sondern ist nur den Christen gegeben.[5] An ihnen hat sich das Christusgeheimnis schon verwirklicht. Durch

---

[1] Hier wird auch angedeutet, dass die Grösse des Geheimnisses sich in der Erlösung der Heiden auswirkt. Vgl. oben S. 15.

[2] Zur Friedestiftung auch in der himmlischen Welt (v. 20) vgl. III Hen. 42,7; Siphre Num. § 42 Hor. 47; b Sanh. 99 b, R. Alexandri.

[3] Ähnliches wird im I Hen. vom Menschensohn gesagt; vgl. SJÖBERG, Der Menschensohn, S. 103 f und unten S. 44 f.

[4] Die Äonen sind hier wie Eph. 3,9 (vgl. oben S. 15 Anm. 1) zeitlich, nicht persönlich zu verstehen; LOHMEYER z.St. gegen DIBELIUS.

[5] Unter den »Heiligen Gottes« versteht LOHMEYER die Engel, nicht wie man gewöhnlich meint die Christen. Diese Deutung ist aber kaum berechtigt. Die Engel werden allerdings sowohl von Paulus (I Tess. 3,13; II Tess. 1,10) als in der Apokalyptik »die Heiligen Gottes« genannt, aber schon das von Lohmeyer, S. 82 Anm. 3 erwähnte Material zeigt, dass der Ausdruck ebenso gut die Frommen bezeichnen kann. Dass die Offenbarung des Geheimnisses den *Christen* zuteil geworden ist, ist ein dem Kol. wie dem Eph. [dem Paulus] wichtiger Gedanke, der hier nicht fehlen darf. Durch die Deutung Lohmeyers wird allerdings die sonst etwas rätselhafte Gegenüberstellung von den Heiligen und den Völkern verständlicher.

die apostolische Predigt soll es auch der umgebenden Welt verkündigt werden (4,4). Aber es behält auch jetzt den Mysteriencharakter. Es hat sich in der Christusgemeinschaft der Christen verwirklicht, aber diese Gemeinschaft ist noch der Welt verborgen (ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ 3,3). Die völlige und endgültige Offenbarung steht noch aus. Sie findet bei der Parousie statt, wo die Christen mit Christus in Herrlichkeit geoffenbart werden sollen, d.h. wo die Herrlichkeit ihres jetzt verborgenen Lebens in Christus offenbar wird (τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ 3,4).[1]

Dies alles stimmt völlig mit der Vorstellungen der göttlichen Geheimnisse in der jüdischen Apokalyptik überein und hat mit hellenistischen Mysterien und mit der hellenistischen Gnosis nur insofern etwas zu tun, als diese dieselben Vorstellungen wie die jüdische Apokalyptik aufweisen. Die eschatologische Einrichtung, die das Ganze beherrscht, kann von den hellenistischen Voraussetzungen aus nicht erklärt werden.[2]

Genau dieselbe Vorstellung vom Geheimnischarakter des Evangeliums wie in Eph. und Kol. finden wir in der abschliessenden Doxologie Röm. 16, 25—27. Die Botschaft von Christus ist das seit ewigen Zeiten verschwiegene Geheimnis, das jetzt durch Offenbarung in Erscheinung getreten ist und nach Gottes Willen den Heiden bekannt gemacht wird (κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη

---

[1] Der Sinn dieser Erwartung, die sich auch Röm. 8,19 findet, wird durch die Parallelen in I Hen. 38,1; 53,6 deutlich. Auch dort findet sich die Vorstellung der *Offenbarung* der Gemeinde der Gerechten in der Endzeit: wenn der Menschensohn erscheint, erscheint auch seine Gemeinde. Diese Erscheinung besteht darin, dass die jetzt bedrückten und verachteten Frommen in der wahren Herrlichkeit hervortreten, die sie durch ihren Glauben an Gott und ihre Verbindung mit dem Menschensohn und der himmlischen Welt besitzen. Siehe darüber SJÖBERG, Der Menschensohn, S. 107 ff. Weil man diese Parallele übersehen hat, wird LOHMEYER, S. 134 zu der abenteuerlichen Deutung geführt, die Christen hätten ihre himmlischen Doppelgänger — ähnlich der iranischen *daena* oder der mandäischen *mana* — die bei der Parousie vom Himmel her mit Christus erscheinen werden.

[2] Auch LOHMEYER, S. 83 betont mit Recht den jüdischen Hintergrund des Mysterienbegriffs des Kol.

γνωρισθέντος). Da die Verkündigung an Hand der alttestamentlichen Prophetenbücher, deren Verheissungen sich jetzt erfüllen, geschieht,[1] ist vorausgesetzt, dass die Propheten schon vorher das Geheimnis Christi erkannt haben, während es vor der Welt verborgen war.[2] Auch hier finden wir also die doppelte Offenbarung: das In-Erscheinung-Treten in der Endzeit und die frühere Bekanntmachung an einen engeren Kreis.

Auch diese Stelle stimmt völlig mit den Vorstellungen der jüdischen Akopalyptik überein. Einen Einfluss des späteren Gnostizismus oder der hellenistischen Gnosis braucht man nicht anzunehmen. Aus textkritischen Gründen ist es aber unwahrscheinlich, dass hier ein paulinisches Wort vorliegt.[3]

Von den anderen Paulusbriefen lässt nur I Kor. den Geheimnischarakter des Evangeliums stärker hervortreten. Auch hier wird die Aufgabe des Apostels damit angegeben, er solle die Geheimnisse Gottes verkündigen. Er ist ein Verwalter der göttlichen Geheimnisse (οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ 4,1).[4] Dass diese Bestimmung der apostolischen Aufgabe nicht nur durch die vorhergehende Erörterung über die der Welt verborgene göttliche Weisheit veranlasst ist, wird dadurch deutlich, dass der Apostel auch in der Fortsetzung des Briefes von den göttlichen Geheimnissen redet. Die höchste prophetische Einsicht führt zur Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse (τὰ μυστήρια πάντα 13,2). Wenn der Apostel seine Leser über die Auferstehung belehrt, teilt er ihnen ein Geheimnis mit (ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω 15,51 f).[5] Auch der Zungenredner spricht Geheimnisse aus (πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια 14,2). Das Wort soll hier die Unverständlichkeit seiner Rede angeben; was er sagt, bleibt den Zuhörern ein

---

[1] Vgl. LIETZMANN, HNT 8, S. 130.

[2] Vgl. oben S. 15 Anm. 2.

[3] Vgl. LIETZMANN a.a.O. S. 130 f.

[4] Auch 2,1 nach gewissen Handschriften (ägyptischer Text): τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ. Aber μαρτύριον wird die ursprünglichere Lesart sein. Als Bezeichnung des — allen zugänglichen — elementaren Inhalts des Christentums im Gegensatz zu dem nachher erwähnten höheren Geheimnissen, passt das Wort μυστήριον nicht, obgleich es an sich sehr wohl als Bezeichnung des paulinischen Evangeliums gebraucht werden könnte. Anders LIETZMANN, HNT 9, S. 11.

[5] Vgl. auch 1,7: die Wiederkunft Christi ist — wie immer — eine ἀποκάλυψις, ein Hervortreten aus dem Verborgenen.

Geheimnis. Aber da der Apostel nicht an der Echtheit der Inspiration des Zungenredners (πνεύματι!) zweifelt, meint er auch, dass dieser tatsächlich in Verbindung mit der höheren Welt steht und von verborgenen himmlischen Dingen redet.

Diese Stellen stimmen alle mit dem Mysterienbegriff der jüdischen Apokalyptik überein. Die besondere urchristliche Vorstellung von der jetzt geschehenen Offenbarung des bisher verborgenen kommt aber nicht darin zum Ausdruck.[1] Darum redet Paulus hier pluralisch von verschiedenen Mysterien, die in der himmlischen Welt verborgen sind, nicht wie in Eph. und Kol. singularisch vom einzigen grossen Geheimnis, dem jetzt in Erscheinung getretenen Christus-Mysterium.

Vom Christus-Geheimnis aber spricht Paulus I Kor. 2,6—16, wo er die Frage des Geheimnischarakters des Evangeliums eingehend erörtert. Zugleich streitet Paulus hier gegen die gnostisch beeinflussten Gegner in Korinth und ihre Verkündigung einer höheren Erkenntnis. Man muss darum gerade hier fragen, ob vielleicht sein Mysterienbegriff von den hellenistischen Voraussetzungen seiner Gegner beeinflusst ist.

Ein solcher Einfluss wird auch meistens angenommen.[2] Vor allem ist hier auf den Gegensatz zwischen den geistigen und den seelischen Menschen hinzuweisen (πνευματικοί, ψυχικοί). Eine solche Distinktion kennt das Judentum nicht. In der Apokalyptik besteht allerdings ein Unterschied zwischen den in die Geheimnisse eingeweihten Gerechten und den draussenstehenden Frevlern, aber niemals wird

---

[1] I Kor. 4,1 wird aber durch die Verbindung mit dem Vorhergehenden von dieser Vorstellung gefärbt.

[2] Zusammenfassend BULTMANN, ThW I, S. 709: »Paulus hält ihnen gegenüber am Charkter echter christlicher Erkenntnis fest, aber indem er sich gnostische Terminologie und Fragestellung bis zu einem gewissen Grade aneignet ... Aber gerade so tritt der Gegensatz in ein besonders deutliches Licht. Er konzediert, dass auch der Christ eine σοφία hat, die ihm ein den ‚Archonten' verschlossenes γινώσκειν des göttlichen Heilplanes ermöglicht, eine Erkenntnis, die in die βάθη τοῦ θεοῦ dringt, weil sie auf dem von Gott geschenkten πνεῦμα beruht; er konzediert, dass der πνευματικός über den ψυχικός erhaben ist und keinem Urteil untersteht. Aber solches γινώσκειν hat nicht anderes zum Objekt als Gottes Heilstat ... und ist keine vage Spekulation; und andrerseits aktualisiert sich dies γινώσκειν nur in dem, der einen dem πνεῦμα entsprechenden Wandel führt.«

dieser Gegensatz auf die Formel geistige und seelische Menschen gebracht.[1]

Wenn Paulus die für die höhere Erkenntnis gereiften Christen τέλειοι nennt (2,6), wird auch das *in diesem Zusammenhang* aus der hellenistischen Mysteriensprache zu erklären sein.[2] Auch der Aus-

---

[1] Zum hellenistischen Ursprung des Gegensatzes πνευματικός—ψυχικός vgl. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen[3], S. 70, 340 f und nach ihm viele andere. Doch lässt sich diese Formel in hellenistischen Quellen vor Paulus nicht bestimmt nachweisen; vgl. J. Moffat, The First Epistle of Paul to the Corinthians, 1938, S. 35. E.-B. Allo, Première Epitre aux Corinthians, 1934, S. 102—112, bestreitet darum den hellenistischen Ursprung dieses Begriffspaares und sucht es aus dem AT und dem Judentum zu erklären. Aber so richtig es ist, dass die paulinische Auffassung des πνεῦμα im allgemeinen vom Judentum her zu verstehen ist (vgl. G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und des Urchristentums, BWANT III:1 S. 86 f), so unmöglich bleibt es, den Gegensatz πνευματικός-ψυχικός aus dieser Quelle zu erklären. Daran ändert nichts, dass die sogenannte »Trichotomie« I Tess. 5,23 sich aus jüdischen Quellen leicht erklärt. Auch die Rabbinen stellen oft »Geist und Seele« (רוח, נפש und נשמה) zusammen, ohne einen bestimmten Unterschied zwischen ihnen zu machen; vgl. z.B. Sir. 16,17; Gen. r. 14 Theod. 132 ff; bBer. 10 a R. Simon b.Pazzai (A III); bChag. 12 b (die Geister, רוחות, und Seelen, נשמות, der noch nicht geborenen Menschen sind im siebenten Himmel aufbewahrt); III Hon. 47 (die Geister und Seelen der Engel). Die Trichotomie ist m.a.W. stilistisch, nicht inhaltlich zu verstehen. Auch J. Dupont, Gnosis, 1949, S. 155—180, bestreitet den hellenistischen Ursprung der Termini πνευματικός und ψυχικός und meint, dass Paulus sie direkt dem AT und speziell der Gen.-Stelle 2,7 entnommen hat. (So auch Schlatter z.St.) Dabei muss er allerdings als Analogie Philo's — stark hellenistisch beeinflusste! — Exegese heranziehen. Obgleich die Formel πνευματικός—ψυχικός vor I Kor. nicht zu belegen ist, wird sie doch nur von hellenistischen Voraussetzungen her verständlich. Auch das von Dupont analysierte Material, a.a.O. S. 155—169, zeigt, dass schon seit der klassischen Zeit die göttliche Inspiration dahin verstanden wurde, dass das göttliche πνεῦμα die menschliche Seele (νοῦς, ψυχή, *anima, mens*) verdrängte oder beeinflusste. Dass dabei νοῦς in der älteren Zeit viel gewöhnlicher als ψυχή ist, hat wenig zu bedeuten. Wo die menschliche Seele als ψυχή bezeichnet wurde, führte dieser Glaube zum Gegensatz zwischen dem ψυχικός und dem πνευματικός, dem nur seelischen und dem vom göttlichen Geist beeinflussten Menschen. — Zur paulinischen Umdeutung dieser übernommenen Termini vgl. W. G. Kümmel in der 4. Aufl. von Lietzmanns Kommentar, HNT 9, 1949, S. 170 f.

[2] Reitzenstein a.a.O. S. 338 ff. Zur Diskussion dieser Frage vgl. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N.T.[2], 1924, S. 314.

druck τὰ βάθη τοῦ θεοῦ ist wohl hier als ein gnostischer Terminus zu verstehen, obgleich er nicht ganz ohne Parallelen in der jüdischen Apokalyptik ist.[1] Aus dem Einfluss des hellenistischen Mysterienbegriffs erklärt sich wohl auch, dass der Glaube an die eschatologische, jetzt geschehene Offenbarung des Christus-Geheimnisses hier nicht ausdrücklich betont wird, sondern nur unausgesprochen vorausgesetzt ist. Der Apostel betont statt dessen die durch den Geist gegebene Erkenntnis der im Himmel verborgenen, von niemand geschauten Geheimnisse. In derselben Weise erhält der Pneumatiker in der hellenistischen Gnosis Erkenntnis der überirdischen, verborgenen Welt.[2]

Aber obgleich Paulus hier tatsächlich hellenistische Gedanken aufnimmt, bzw. davon beeinflusst ist, findet man auch hier den dahinterliegenden Mysterienbegriff der jüdischen Apokalyptik, von dem er im Kol. (und Eph.) ausgeht.[3] Auch hier macht sich der heilsgeschichtlich-eschatologische Aspekt geltend.[4] Die neue offen-

[1] Sachlich wäre auf die ganze Vorstellung von מעשה מרכבה in der jüdischen Mystik hinzuweisen. Als formale Parallelen kann man vor allem DSD XI,19; II Bar. 14,8 und III Hen. 11,1 f anführen. DSD XI,19 redet von der Tiefe der Geheimnisse Gottes: Niemand als Gott selbst kann die Tiefe seiner Geheimnisse (עומק רזיכה) schauen. Dies berührt sich eng mit I Kor. 2,10. Aus dem Zusammenhang geht allerdings hervor, dass man in erster Linie nicht an die Tiefen des göttlichen Wesens denkt, sondern an das wunderbare Regiment Gottes in der Geschichte (vgl. Röm. 11,33). Aber dahinter steht das unerforschbare Wesen Gottes selbst, von dem vorher DSD XI,5 ff die Rede gewesen ist. II Bar. 14,8 handelt es sich dagegen ausschliesslich um die Unerforschbarkeit der Taten Gottes: »Wer wird die Tiefe deines Weges erforschen?« Die nächste Parallelle bietet III Hen. 11,1 f: »Der Heilige, gepr. s.E., offenbarte mir von da alle Geheimnisse der Thora, und alle Geheimnisse der Weisheit und alle Tiefe der vollkommenen Thora, und alle Gedanken des Herzens der Menschen und alle Geheimnisse der Welt und alle Geheimnisse der Schöpfung waren vor mir geoffenbart, wie sie offenbar sind vor dem Bildner der Schöpfung. Und ich schaute sehr, um die Geheimnisse der Tiefe und das wunderbare Geheimnis zu erfahren (ברזי עמוקה ובסוד מופלא).« Diese Stelle ist wohl aber als ein Zeugnis der Verbindung zwischen der späteren jüdischen Mystik und der Gnosis anzusehen. (Dagegen braucht man kaum den Schluss des Textes mit einer Handschrift in »die tiefsten Geheimnisse und die wunderbaren Geheimnisse« ändern; vgl. Odeberg, 3 Enoch z.St.)

[2] Vgl. Reitzenstein, Die hell. Mysterienreligionen³, S. 335 ff.

[3] Auch dort in Polemik gegen gnostische Irrlehrer.

[4] So auch Bultmann, ThW I, S. 709; vgl. oben S. 20 Anm. 2.

barungsgeschichtliche Situation des Urchristentums ist vorausgesetzt. Jetzt ist eine Erkenntnis gegeben, die vorher nicht möglich war.

Die Weisheit Gottes, d.h. sein Heilsratschluss und die von ihm bereitete Erlösung, waren seit Ewigkeit in der himmlischen Welt verborgen (θεοῦ σοφίαν ... τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν 2,7). Als göttliche Realität, die in der Endzeit offenbar werden sollte, war sie schon seit Ewigkeit da, nicht nur den Augen der Menschen, sondern auch den Augen der Dämonen verborgen (2,8 f). Dass sie jetzt in Christus erschienen ist, wird nicht ausdrücklich gesagt, wird aber in der ganzen Erörterung vorausgesetzt. Weil diese Offenbarung nicht die endgültige, aller Welt zugängliche ist, sondern immer noch etwas vom Geheimnis bewahrt, wird ihr Sinn von den Mächten der Welt nicht erkannt (2,8). Der Erlöser ist, obgleich er aus dem Himmel hervorgetreten ist, immer noch als solcher verborgen. Darum haben die Gegner Gottes, die feindlichen Dämonen ihn ans Kreuz gebracht, ohne zu wissen, dass sie dadurch den Sieg des Heilsplanes Gottes und ihren eigenen Untergang bereiteten. Den Christen aber ist das Geheimnis von Gott geoffenbart worden, durch den Geist (2,10). Darum haben sie Christus als den zur Verwirklichung des göttlichen Heilsratschlusses gesandten Erlöser erkannt und die Gewissheit der noch in der himmlischen Welt verborgenen Vollendung des Heils gewonnen.

Das liegt alles auf der Linie mit der jüdischen Apokalyptik und mit der uns aus Kol. und Eph. bekannten Auffassung der Heilsgeschichte und der Offenbarung.[1] Natürlich berühren sich diese

[1] Von dem aus hat man auch zu verstehen, dass Paulus von der göttlichen Weisheit als einer σοφία ἐν μυστηρίῳ spricht (2,7). Sie ist ein Geheimnis, das nur durch besondere Offenbarung erkannt werden kann. Das stimmt mit den Vorstellungen der Apokalyptik. — Wenn ἐν μυστηρίῳ mit λαλοῦμεν verbunden werden sollte — was allerdings wenig wahrscheinlich ist — hätten wir die nächste Parallele zu diesem »Lehren im Geheimnis« in der rabbinischen Bestimmung, gewisse Materien, u.a. die Lehren vom himmlischen Thron (מעשה מרכבה) — d.h. von der himmlischen Herrlichkeit Gottes — dürfen nur in einem ganz kleinen Kreis vorgetragen werden: MChag. II,1; vgl. bChag. 11 b ff. Diese Bestimmung ist nicht nur durch die spätere rabbinische Abneigung gegen die Apokalyptik veranlasst. Dahinter liegt auch die Vorstellung, dass die himmlischen Geheimnisse zu hoch sind, um öffentlich vorgetragen zu werden. Wenn man davon redet, befindet man sich in der Sphäre der allerhöchsten himmlischen Realitäten, die den Sterblichen eine überwältigende und gefährliche Grösse sind. Darum werden Rabbinen, die

Gedanken auch mit der hellenistischen Gnosis. Hier wie dort handelt es sich um göttliche Geheimnisse, die den Weltmächten verborgen sind, den Auserwählten aber geoffenbart werden. So weit decken sich die jüdisch-apokalyptische und die hellenistisch-gnostische Auffassung. Aber die besondere jüdisch-apokalyptische und urchristliche Prägung erhält das Ganze durch die Vorstellung der eschatologisch-heilsgeschichtlichen Offenbarung. In der Mitte steht auch hier das Christusereignis. Durch Christus verwirklicht sich der bisher verborgene Heilsratschluss Gottes. Christus ist auch hier das Zentrum des göttlichen Geheimnisses, weil er das Zentrum der Heilsgeschichte ist.

Eine Offenbarung vor dem ganzen Kosmos, wovon Eph. spricht, wird hier wie im Kol. nicht erwähnt.[1] Vielmehr wird betont, dass das göttliche Geheimnis immer noch der Welt und den Weltmächten ein Geheimnis bleibt. Nur dem Kreis der Auserwählten, den Christen, ist es geoffenbart worden, sein tiefstes Gehalt erkennen nur die Vollkommenen unter ihnen.[2]

Im II Kor. kommt der Geheimnischarakter des Evangeliums nur an zwei Stellen zum Ausdruck. Einmal, wenn Paulus seine Entrückung zum dritten Himmel schildert (12,1 ff). Er hat dabei eine typische apokalyptische Himmelsreise erlebt, und er schildert sie in der typischen geheimnisvollen Weise der Apokalyptik. Durch die zurückhaltende und umschreibende Darstellung wird der Eindruck verstärkt, dass es sich hier um ganz ausserordentliche Erfahrungen

---

solche Dinge studieren, während des Studiums von Flammen des himmlischen Feuers umgeben; bChag. 14b, vgl. Billerb., II, S. 371, 603 f. Aus diesem Gefühl, vor dem Unerhörten zu stehen, hat man im Rabbinismus, auch bevor die Apokalyptik verpönt wurde, von den Geheimnissen der himmlischen Welt ἐν μυστηρίῳ gelehrt. Das entspricht auch der Art der unter den Pseudepigraphen bewahrten Apokalypsen. In der Apokalyptik handelt es sich um Offenbarungen ἐν μυστηρίῳ, vor dem Kreis der Auserwählten Gottes.

[1] Von den überirdischen Mächten werden nur die gottesfeindlichen erwähnt; sie erkennen den Christus ebenso wenig wie seine irdischen Gegner.

[2] Paulus meint nicht, dass es in der Gemeinde zwei Klassen von Christen geben soll, eine, die in die geheime Weisheit Gottes eingeweiht ist, eine andere, die davon nichts weiss. Alle Christen sollten πνευματικοί sein und das Geheimnis Gottes erkannt haben. Dass sie es in Korinth nicht sind, ist eine Anomalie; vgl. Allo a.a.O. S. 88 und Kümmel in Lietzmanns Kommentar[4], HNT 9, S. 171. Darum kann man hier von keiner Arkandisziplin im eigentlichen Sinne reden; vgl. Kuhn, ThLZ 75, 1950, Sp. 402.

handelt. Der Apostel hat Dinge geschaut und gehört, die sonst der menschlichen Erkenntnis entzogen sind. Sie gehören der verborgenen himmlischen Welt an. Was er hier gehört hat, ist dem Menschen nicht erlaubt auszusprechen (12,4).

Die zweite Stelle ist II Kor. 3,12—18, wo Paulus von dem verborgenen, in Christus aber geoffenbarten Sinn des A.T. redet. Er lässt damit die allgemeine Auffassung der Schrift zum Ausdruck kommen, die an einzelnen Schriftstellen Deutungen wie die Eph. 5,32 angedeutete ermöglichen.[1] Auch bei dieser Auffassung der Schrift wird das Mysterium vom heilsgeschichtlichen Aspekt aus gesehen. Vor Christus ist der tiefere Sinn der Schrift ein Geheimnis; in ihm wird er offenbar — aber nur denen, die die wahre Bedeutung Christi erkennen und nicht von den bösen Mächten so geblendet sind, dass sie die göttliche Offenbarung in ihm nicht wahrnehmen (4,3—6). Auch hier also die Doppelheit einer beginnenden eschatologischen Offenbarung, die der Welt jedoch immer noch verborgen ist.

Die Sprache der Apokalyptik redet der Apostel, wenn er II Thess. 2 über die kommenden Ereignisse der Endzeit unterrichtet. Das eschatologische Geschehen wird als das In-Erscheinung-Treten von Geheimnissen dargestellt. Der Antichrist soll in der Endzeit erscheinen (εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ 2,6; vgl. 2,3). Das Geheimnis der Gesetzlosigkeit wirkt schon in der Welt (τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας 2,7), wird aber erst beim Erscheinen des Antichrist offenbar. Da wird aber auch Christus erscheinen und die Gegner vernichten (καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ 2,8).

Von der schon geschehenen Offenbarung Christi redet der Apostel hier nicht. Da diese ihm aber den Anfang des eschatologischen Geschehens ist, darf man schliessen, dass auch sie von dem allgemeinen Verständnis des eschatologischen Geschehens als In-Erscheinung-Treten von göttlichen Geheimnissen bestimmt ist.[2]

Der Geheimnischarakter des Evangeliums kommt in Gal. dadurch zum Ausdruck, dass Paulus den göttlichen Ursprung seines Evangeliums betont. Er ist ihm nicht durch menschliches Denken oder menschliche Belehrung zuteil geworden, sondern durch besondere

[1] Vgl. auch I Kor. 10,4; Gal. 4,21—31.

[2] Die apokalyptischen Geheimnisse auch I Thess. 4,13 17, obgleich der Ausdruck fehlt.

Offenbarung (δι' ἀποκαλύψεως, ἀποκαλύψαι 1,11 f. 15 f.). Dabei handelt es sich aber nur um die Offenbarung an Paulus selbst. Von der Erscheinung Christi nach seinem bisherigen Verborgensein spricht er nicht. Darauf einzugehen gab es hier keinen Grund. Die Grenze zwischen den beiden heilsgeschichtlichen Epoken, der vorchristlichen und der christlichen, wird aber auch im Gal. stark betont (Kap. 3 f).

Röm 3,21 wird die Wende der Zeiten, die das neue heilsgeschichtliche Zeitalter einauguriert, damit angegeben, eine Gottesgerechtigkeit ohne Gesetz sei jetzt geoffenbart worden (πεφανέρωται). Bisher war sie durch die Verheissungen der Propheten bezeugt und verheissen, jetzt wird sie geschichtliche Wirklichkeit. Die Gottesgerechtigkeit wird dadurch als etwas bisher Verborgenes, jetzt aber in Erscheinung Getretenes gekennzeichnet. Der Geheimnischarakter wird aber nicht besonders unterstrichen.

Röm. 8,18 f finden wir wie in Kol. 3,3 f die Erwartung der kommenden Offenbarung der jetzt verborgenen Herrlichkeit der Kinder Gottes.[1]

Ein wichtiges Moment der sich jetzt verwirklichenden Heilsgeschichte, die vorläufige Verstockung Israels zur Erlösung der Heiden, wird Röm. 11,25 ein Mysterium genannt. Es handelt sich dabei um ein sich eben verwirklichendes Geschehen, dessen Sinn aber vorläufig verborgen bleibt und erst bei der endgültigen eschatologischen Offenbarung erschlossen wird. In der Doxologie Röm 11,33 ff wird zuletzt die ganze Heilsgeschichte unter dem Gesichtspunkt der unerschöpflichen Weisheit Gottes gestellt. Die Pläne Gottes bleiben dem Menschen ein Geheimnis, bis alles vollendet wird und das Ziel des göttlichen Handelns dadurch deutlich wird.[2]

Phil. 3,15 betrachtet die fortgehende Erleuchterung der Gemeinde, ihr Fortschritt in Erkenntnis, als eine Offenbarung (ἀποκαλύψει).

Aus der Untersuchung der paulinischen Briefe ergibt sich also folgendes. Nur im I Kor., im Kol. und — wenn der Brief paulinisch ist[3] — im Eph. redet Paulus ausführlicher vom Geheimnischarakter des Evangeliums. In den anderen paulinischen Briefen finden sich

---

[1] Vgl. oben S. 18.

[2] Vgl. DSD IV,18 f; dazu oben S. 8.

[3] Was mir allerdings immer noch — vor allem aus stilistischen Gründen — unwahrscheinlich bleibt.

nur vereinzelte, zufällige und zum Teil nur leise andeutende Belege dafür. Aber sie sind deutlich genug, um zu zeigen, dass diese Auffassung der christlichen Botschaft zu den selbstverständlichen Voraussetzungen des paulinischen Verständnisses des Christentums gehörte. Wenn er nur im I Kor. und im Kol. (und Eph.) ausführlicher darüber spricht, beruht das insofern auf lokalen Verhältnissen, als der Mysteriencharakter des Evangeliums durch den Streit mit den gnostischen oder gnostisch beeinflussten Gegnern in Korinth und Kolosse aktualisiert wurde. Aber das bedeutet nicht, dass der Apostel hier einen ihm sonst fremden Aspekt auf das Evangelium anlegt. Vielmehr geben ihm die Verhältnisse in Korinth und Kolosse Gelegenheit, eine ihm selbst wesentliche Seite des Evangeliums darzustellen.

Auch wenn man von Eph. absieht, ist klar, dass die Auffassung des Evangeliums als eines geoffenbarten Geheimnisses in der paulinischen Theologie fest eingebürgert ist. Die himmlischen Dinge sind ihm Mysterien, die durch besondere Offenbarungen erschlossen werden müssen. Das grosse Geheimnis vor allen anderen ist der Heilsratschluss, dessen Zentrum Christus ist, oder vielmehr das in Christus bereitete und jetzt sich verwirklichende Heil. Darum kann auch Christus selbst das Geheimnis genannt werden. Dieses Geheimnis Gottes war seit der Urzeit im Himmel verborgen. Jetzt ist es aber in der geschichtlichen Wirklichkeit Christi und der den Christen durch ihn zuteil gewordenen Erlösung in Erscheinung getreten. Damit ist auch der Schleier, der bisher den tiefsten Sinn des A.T. gedeckt hat, entfernt. Zugleich behält aber die Offenbarung ihren Geheimnischarakter insofern, als ihr wahrer Sinn nur den Christen durch den Geist Gottes geoffenbart worden ist.[1] Sowohl die Herrlichkeit Christi als die Herrlichkeit der Christen, die sie durch ihn besitzen, wird erst in der Endzeit vor aller Welt geoffenbart werden. Es steht noch einen Akt des Heilsdramas aus, und davon haben nur die Christen durch ihren Kontakt mit der himmlischen Welt Erkenntnis. Die apostolische Predigt soll aber, wenn möglich, das geoffenbarte Geheimnis vor der Welt klar machen. Das Zeitalter des

[1] Im Eph. kommt hinzu die Offenbarung in der himmlischen Welt, ein Gedanke, der bei Paulus sonst nicht zu belegen ist, der sich aber gut in seiner Gesamtauffassung einfügen würde. Die Offenbarung Christi ist ihm ein kosmisches Geschehen, daran Himmel und Erde beteiligt sind.

Verborgenseins ist durch das Zeitalter der Offenbarung abgelöst. Jetzt soll das grosse Geheimnis nicht mehr verschwiegen werden. Aber den Ungläubigen bleibt es trotzdem — wegen der Blendung der überirdischen Gegner Gottes — verschlossen. Auch unter den Christen gibt es Leute, die so unreif sind, dass ihnen der tiefste Gehalt der göttlichen Weisheit noch nicht übergeben werden kann.

In den *Pastoralbriefen* hat die Auffassung des Evangeliums als eines Geheimnisses zu den formelartigen Ausdrücken τὸ μυστήριον τῆς πίστεως (I Tim. 3,9) und τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον (I Tim. 3,16) geführt.[1] Gerade als Formeln zeugen sie von der Bedeutung, die jene Auffassung im Urchristentum gehabt hat, obgleich sie hier abgeschliffen ist. Aber auch hier hat der Mysterienbegriff nicht seinen konkreten Inhalt völlig verloren. Das zeigt I Tim. 3,16, wo das Mysterium der Gottesfurcht (d.h. wohl des Christentums) durch das folgende Zitat aus einem urchristlichen Christus-Hymnus inhaltlich bestimmt wird. Christus ist auch hier der Inhalt des Geheimnisses der christlichen Botschaft, und der Hymnus macht mit der alten offenbarungsgeschichtlichen Auffassung vollen Ernst. Er setzt die ehemalige Verborgenheit Christi voraus, obgleich sie im angeführten Fragment nicht ausdrücklich erwähnt wird. Aus der Verborgenheit ist er herausgetreten und im Fleische erschienen (ἐφανερώθη). Auch die Erscheinung vor der himmlischen Welt ist hier wie im Eph. in seiner Offenbarung mit eingeschlossen (ὤφθη ἀγγέλοις). Diese Gedanken sind wohl vom Verf. des Briefes nicht nur mechanisch übernommen, ohne Verständnis ihres alten Sinnes. Auch an anderen Stellen bringt er die gewöhnliche urchristliche Auffassung der offenbarungsgeschichtlichen Epoken zum Ausdruck. Das Heil ist den Christen seit Ewigkeit versprochen und gegeben, zur bestimmten Zeit aber in Christus erschienen (II Tim. 1,9 f; Tit. 1,1 ff; 2,11; 3,4). Zugleich erwartet man die letzte Erscheinung (ἐπιφάνεια) Christi bei der Parousie (I Tim. 6,14 f; II Tim. 4,1; Tit. 2,13).[2]

---

[1] Vgl. Dibelius HNT 13, S. 37 f. und Bornkamm, ThW IV, S. 828. Die letztere Formel lässt sich nicht einfach mit εὐσέβεια umschreiben, wie Bornkamm meint. Vgl. unten im Text.

[2] Der Glaube als die Erkenntnis der Wahrheit, ἐπίγνωσις ἀληθείας, I Tim. 2,4; II Tim. 2,25; 3,7; Tit. 1,1; vgl. die gnostischen Irrlehrer Tit. 1,16: θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι.

Im *Hebr.* kommen die Wörter μυστήριον und ἀποκάλυψις/ἀποκαλύπτειν nicht vor. Aber die Vorstellungen der himmlischen Gegenstücke zu irdischen Dingen, wie dem Tempel und dem Gottesdienst,[1] und der Erscheinung Christi und mit ihm des wahren Heilsweges zur bestimmten Zeit[2] lassen auch hier die christliche Heilsgeschichte als die Geschichte von der Offenbarung bisher verborgener, himmlischer Realitäten erscheinen. Der Geheimnischarakter wird allerdings nicht betont. Es wird nicht gesagt, dass das himmlische Heil vorher verborgen sein sollte. Aber tatsächlich ist es verborgen gewesen. Wenn Christus mit dem endgültigen Heil kommt, tritt er aus seiner himmlischen Verborgenheit heraus und erscheint (πεφανέρωται) vor der Welt.[3] In ähnlicher Weise wird er bei der Parousie noch einmal erscheinen (ὀφθήσετα.).[4] Durch die Gabe des Heils werden auch die Christen in ihnen bisher verborgene Dinge eingeweiht; sie werden erleuchtet (φωτισθέντες 6,4;10,32)[5] und haben dann Erkenntnis der Wahrheit (ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας 10,26)[6] und des kommenden Heils (γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοὺς κρείσσονα ὕπαρξιν καὶ μένουσαν 10,34). Die Exegese des Briefes geht auch von der Voraussetzung aus, dass die heilige Schrift einen tieferen Sinn hat, der durch Erforschung erschlossen werden muss und nur von Christen, die zu einer gewissen Reife gelangt sind, verstanden werden kann.[7]

Im *I Petr.* kommt die Vorstellung der göttlichen Geheimnisse sehr deutlich zum Ausdruck. Die Christen erwarten das Heil, das jetzt für sie im Himmel aufbewahrt ist, in der letzten Zeit aber aus der himmlischen Verborgenheit erscheinen wird (κληρονομίαν ...

---

[1] Hebr. 8,1 f. 5; 9,8 f. 11. 23 f; 10,1.9.

[2] Hebr. 9,8.26.28; vgl. 1,1 f.

[3] Hebr. 9,26; vgl. 9,8.

[4] Hebr. 9,28.

[5] Vgl. II Kor. 4,6; Eph. 1,18; 3,9; II Tim. 1,10.

[6] Vgl. Hebr. 3,10; 8,11, wo der Inhalt der alttestamentlichen Zitate wahrscheinlich auch von diesem Verständnis des γινώσκειν wenigstens gefärbt ist.

[7] Wie die Deutung Melchisedeks als Typos für Christus; Hebr. 5,10 ff. — Es liegt, wie K. G. Kuhn, ThLZ 75, 1950, Sp. 402 bemerkt, keine Arkandisziplin im eigentlichen Sinne vor. Die tiefere Einsicht in die Wahrheit *soll* nicht den Unvollkommenen verweigert werden, sondern sie *können* sie nicht empfangen. Es handelt sich um die Reife der Zuhörer (ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς 5,11). I Kor. 2,6 ff scheidet radikaler zwischen den beiden Gruppen der Psychiker und der Pneumatiker, aber dieser Unterschied sollte in der Kirche eigentlich nicht bestehen; vgl. oben S. 24 Anm. 2.

τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ 1,4 f[1]) wie Christus selbst da erscheinen wird.[2] Christus und das durch ihn, besonders durch sein Leiden, verwirklichte Heil ist auch hier das Zentrum des Geheimnisses. Darüber haben die Propheten — durch den Geist Christi! — Offenbarungen bekommen (ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα χριστοῦ 1,11). Ihnen ist auch geoffenbart worden (ἀπεκαλύφθη 1,12), dass dieses Heil eben in der Generation des Urchristentums verwirklicht werden sollte. Christus ist vor der Weltschöpfung von Gott erkannt und auserwählt worden[3], jetzt aber in der letzten Zeit erschienen (προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς 1,20)[4]. Jetzt wird das Evangelium von der Erlösung durch Christus den Christen gepredigt, und so gross ist das ihnen dadurch geoffenbarte Geheimnis, dass es sogar den Engeln verborgen ist (εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακῦψαι 1,12).[5] Obgleich das Wort μυστήριον in diesem Brief nicht gebraucht wird, wird durch den zuletzt erwähnten Gedanken der Geheimnischarakter des Evangelium sehr stark betont.

Jud. und *II Petr.* sind mit der Apokalyptik eng verbunden. Sie glauben an ein Reich himmlischer Wesen, das die Ungläubigen nicht kennen und dem sie darum um so ehrfürchtiger gegenüberstehen sollten.[6] Aber der Geheimnischarakter des Evangeliums kommt trotzdem in diesen kurzen Briefen nicht zum Ausdruck. Höchstens kann man auf die Betonung des Erkenntnisses im II Petr. verweisen, wo sich der apokalyptische Erkenntnisbegriff von der Offenbarung sonst nicht bekannter Einsichten mit dem alttestamentlichen der

[1] Vgl. I Petr. 5,1.

[2] I Petr. 1,7.13; 4,13; 5,4.

[3] Die reale Präexistenz Christi ist vorausgesetzt; vgl. R. KNOPF, Meyer[7] 12, 1912 S. 76; H. WINDISCH, HNT 15, 1930, S. 57. Zu der scheinbar nur eine »ideelle« Präexistenz andeutende Formulierung vgl. I Hen. 48,3 und 48,6; zur Deutung SJÖBERG, Der Menschensohn, S. 87 ff.

[4] KNOPF a.a.O. S. 77: »φανερωθεῖς bezieht sich nicht nur auf die irdische Erscheinung des Christus ..., sondern es steht als das zweite Stadium im Leben des Retters dem ersten Stadium, der Präexistenz in der Verborgenheit, im Geheimnis Gottes, entgegen.« Die Wiederkunft Christi ist doch nicht in diesem φανερωθεῖς mit eingeschlossen, wie Knopf meint — sie geschieht durch eine zweite φανέρωσις; vgl. oben Anm. 2.

[5] Vgl. oben S. 2 Anm. 1.

[6] Jud. 8 ff; II Petr. 2,10 ff.

religiös-sittlichen Gemeinschaft mit Gott vermischt.[1] Dass in der Endzeit das bisher Verborgene erscheinen wird, ist ein geläufiger Gedanke, der zum Ausdruck ἡ παρουσία τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας geführt hat (II Petr. 3,12).

I Joh. teilt natürlich den Glauben des Urchristentums an die Erscheinung Christi (ἐφανερώθη) als Erlöser zur bestimmten Zeit und die Hoffnung auf seine baldige Widerkunft (ἐὰν φανερωθῇ) zur endgültigen Erlösung.[2] Weil der Brief den Glauben an die Präexistenz Christi betont,[3] ist damit gegeben, dass die Ankunft Christi die Erscheinung des bisher verborgenen himmlischen Erlösers bedeutete. Die Geschichtsauffassung des Briefes ist auch die eschatologische, und zwar handelt es sich um die sich verwirklichende Eschatologie. Die Finsternis ist im Vergehen und das Licht scheint schon; bald wird es völlig aufleuchten.[4] Da wird die Herrlichkeit, an der die Christen Anteil haben, deutlich werden — der nicht nur der Welt, sondern auch ihnen selbst immer noch unbekannte volle Inhalt der Erlösung wird erscheinen.[5]

Aber trotz dieser allgemeinen christlichen Gedanken bewegen wir uns in diesem Brief nicht in der Atmosphäre der Apokalyptik. Die Offenbarung besteht nicht in der Entschleierung himmlischer Geheimnisse, sondern in der Erscheinung der Liebe Gottes durch Christus und seinem Tode.[6]

Die Erkenntnis ist ein Zentralbegriff des Briefes,[7] aber die Erkenntnis bezieht sich nicht auf bisher verborgene Geheimnisse der himm-

---

[1] II Petr. 1,2. 3. 5 f. 8. 16; 2,20 f; 3,18. Nach WINDISCH a.a.O. S. 85, 97 ist der Erkenntnisbegriff des II Petr. hellenistisch. Dafür spricht, dass auch andere hellenistische Vorstellungen im Briefe auftreten — vor allem die Auffassung der Erlösung als Teilhaftigkeit göttlicher Natur 1,4. Aber an sich kann der Erkenntnisbegriff des Briefes sehr wohl von jüdischen Voraussetzungen aus erklärt werden. Das wird durch die Toten-Meer-Rollen noch deutlicher als früher.

[2] I Joh. 1,1 ff; 3,5.8; 4,2.9.14; 5,20; 2,28. I Joh. 3,2 bezieht sich wohl auf die Erscheinung Gottes in der Endzeit; BÜCHSEL, ThHKNT 17, 1933, S. 45.

[3] I Joh. 1,1 f; 2,13 f.

[4] I Joh. 2,8.17 f; vgl. 4,3.

[5] I Joh. 3,2.

[6] I Joh. 3,16; 4,9.14 ff.

[7] Die Christen können als οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν bezeichnet werden; II Joh. 1, Sie sind die Wissenden (οἴδατε πάντα oder πάντες); I Joh. 2,20. Vgl. BULTMANN, ThW I, S. 711 f.

lischen Welt. Sie ist auch nicht ein theologischer Lehrbegriff, etwa in Konkurrenz mit den jüdischen Schriftgelehrten dargestellt,[1] sondern eine lebendige religiöse Wirklichkeit. Sie bedeutet die Erkenntnis von Gott in seiner bisher unbekannten Liebe und in diesem Erkennen Gottes die Gemeinschaft mit ihm und ein Leben in seiner Liebe durch die Erfüllung seiner Gebote, die im Liebesgebot zusammengefasst sind.[2] Diese Liebe Gottes war bisher unbekannt und ist erst in Christus erschienen, aber sie wird nicht als ein Mysterium geschildert, das vorher verborgen sein sollte. Eine solche Vorstellung ist allerdings letzten Endes eine Voraussetzung auch des I Joh., weil sie überhaupt die Voraussetzung der urchristlichen Geschichts- und Offenbarungsverständnisses ist. Aber sie wird im I Joh. nicht vorgeführt — offenbar weil sich der Verfasser für diese Seite der Sache wenig interessiert und der speziellen apokalyptischen Vorstellungswelt fern steht. Ihm geht es um die Erkenntnis des wahren Wesens Gottes und um die Gemeinschaft des Menschen mit ihm. Aber auch bei ihm ist dieses Problem jedoch im Rahmen der eschatologischen Offenbarung in Christus eingestellt. Das gibt seiner Anschauung ihre christliche Prägung und unterscheidet sie von

[1] Wie Büchsel a.a.O. S. 26 f meint. Richtiger ibid. S. 32,40.

[2] I Joh. 2,3.5; 3,14.18 f.24; 4,7 f.13; 5,2.20. Zum Erkenntnisbegriff des Joh. und des I Joh. vgl. Bultmann, ThW I, S. 711 f. Nach Bultmann unterscheidet sich der johanneische Erkenntnisbegriff von dem alttestamentlichen dadurch, dass der Gehorsam nicht unmittelbar in der Erkenntnis liegt, sondern ein Kriterium davon ist. Aber nach I Joh. liegt der Gerhorsam tatsächlich in der Erkenntnis, wenn sie wahre Erkenntnis — und nicht die eingebildete der gnostischen Irrlehrer — ist. Eben darum ist der Gehorsam ein Kriterium der wahren Erkenntnis: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν I Joh. 4,8. Wenn der Mensch durch die Erkenntnis in wirkliche Beziehung zu Gott tritt, wird er von der göttlichen Liebe bestimmt. Ein neutrales, rein sachliches Erkennen Gottes gibt es auch für I Joh. nicht. Aber hier wie in der Apokalyptik enthält die Erkenntnis auch das Wissen um das Wesen Gottes, das den anderen Menschen verborgen ist. Dadurch unterscheidet sich der Erkenntnisbegriff des I Joh. von der Gotteserkenntnis im A.T. Dieser Zug verbindet ihn mit dem gnostischen Erkenntnisbegriff, der bei den im Briefe bekämpften Irrlehrer vorauszusetzen ist, aber er ist an sich schon aus der jüdischen Apokalyptik erklärbar. Durch die Betonung der Bruderliebe als einer notwendigen Folge des Gotteserkenntnisses und durch die geschichtliche Verankerung der Offenbarung unterscheidet sich der Erkenntnisbegriff des Briefes von dem rein gnostischen, gegen den er polemisiert.

dem philosophischen oder rein gnostischen Offenbarungsbegriff. Die Erkenntnis ist zeitlich bedingt von der Erscheinung Christi in der Geschichte. Die ewige Liebe Gottes wird erst dadurch in dieser letzten Zeit offenbar.

Die *Apok. Joh.* bewegt sich ganz in der Vorstellungswelt der Apokalyptik. Das Ganze ist genau wie in den jüdischen Apokalypsen unter dem Gesichtspunkt der Entschleierung göttlicher Geheimnisse eingestellt. Was den Menschen sonst verborgen ist, schaut der Apokalyptiker.[1] Weil sein Blick aber ganz und gar auf die Zukunft eingestellt ist, kommt der Glaube an die schon geschehene Offenbarung in Christus nicht zum Vorschein. Aber seine Hoffnung geht auf die Verwirklichung des Mysteriums Gottes, das an die Propheten verkündigt worden ist (ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοῦς προφήτας 10,7).[2] Damit kann nur die durch

[1] Man beachte die Betonung der Notwendigkeit, Weisheit und Verstand zu haben, um den Sinn der Offenbarung zu verstehen (13,18; 17,9), die Vorstellung der verborgenen Manna (2,17), die verborgenen Namen der grossen Hure (17,5), des Messias (3,12; 19,12) und des Erlösten (2,17), das versiegelte Buch, dessen Siegel nur das Lamm brechen kann (5,1 ff; vgl. 10,8 ff), die Mahnung, gewisse Dinge immerfort zu versiegeln (10,4), die entgegengesetzte Mahnung, das Buch nicht — wie die pseudonymen jüdischen Apokalypsen — zu versiegeln, weil die Endzeit nahe ist (22,10), die himmlischen Gegenstücke zum irdischen Jerusalem und zum irdischen Tempel (3,12; 21; 11,19), den Baum des Lebens im Paradies (2,7; 22,1 f), die Darstellung der Geschichte Christi und der Urgemeinde unter geheimnisvollen Symbolen (12 f), überhaupt den ganzen Stil des Buches und die Aufgabe der Visionen, was geschehen soll, zu zeigen (1,1; 4,1; 22,6). Auch die Irrlehrer rühmen sich einer Erkenntnis übernatürlicher Geheimnisse (2,24).

[2] Dieselbe Vorstellung der prophetischen Worte als Träger göttlicher Geheimnisse DSHab.; vgl. oben S. 9. — An anderen Stellen kann man fragen, ob der Mysteriumbegriff des Apok. Joh. sich auf himmlische Realitäten oder nur auf visionäre Symbole bezieht. Das Letztere scheint zunächst aus 1,20 und 17,7 hervorzugehen. Hier wird vom Mysterium des im Gesicht Gesehenen geredet. Aber man kann keine scharfe Grenze zwischen himmlischen und visionären Realitäten ziehen. Es handelt sich ja in der Vision nicht um poetische Bilder oder psychologische Erfahrungen. Was der Apokalyptiker schaut, spielt sich nicht nur in seiner Vision ab, sondern er schaut ein kosmisches Drama, das im Gang ist, schon angefangen hat und jetzt schnell auf den Höhepunkt geht. Das wird besonders deutlich durch Kap. 13 ff, wo die schon vollzogene Geschichte Christi, seine Geburt und seine Erhöhung, in die Vision hineingezogen wird. Danach ist jedenfalls 17,7 zu deuten. Aber auch 1,20 will das *wahre* Verhältnis der Gemeinden zu

die Propheten verheissene messianische Erlösung gemeint sein. Weil der Verf. an die Messianität Christi glaubt, bedeutet die irdische Erscheinung Christi auch für ihn den ersten Akt der Verwirklichung des göttlichen Geheimnisses. Die letzte Erscheinung Christi und sein endgültiger Triumph vor dem ganzen Kosmos bringt aber die Vollendung des dadurch Begonnenen, die volle Verwirklichung des göttlichen Geheimnisses.[1] Da erscheinen die gerechten Gerichte Gottes.[2]

Zwei Schriften des N.T. erwähnen den Geheimnischarakter des Evangeliums nicht: Jak. und Apg.

Im *Jak.* finden sich keine Andeutungen von dem apokalyptisch-geheimnisvollen Charakter des Evangeliums. Das ist bei dieser der jüdischen Spruchweisheit verwandten Schrift nicht überraschend. Hier herrscht der alte Weisheitsbegriff der jüdischen Weisheitsliteratur.[3] Die σοφία ist »rechte Gotteserkenntnis und fromme Lebensmeisterung».[4] Obgleich gelegentlich der gnostische Gegensatz zwischen dem nur »Seelischen» und dem »Geistigen» gestreift wird (3,15)[5], und obgleich die rechte Weisheit gemäss der jüdischen Auffassung von oben her (ἄνωθεν 3,15.17) kommt, fehlt völlig der Gedanke, dass die Weisheit die Erkenntnis verborgener, himmlischer Geheimnisse bringe. Alles ist hier praktisch, sittlich-religiös eingerichtet.

Die *Apg.* ist merkwürdig frei von apokalyptischen Ideen. Es wird bezeugt, dass Jesus der durch die Propheten verheissene Messias ist, der jetzt erschienen ist. Durch den Glauben an ihn kann man jetzt Vergebung erhalten. Er wird auch zuletzt als Richter der Lebenden und der Toten hervortreten. Denn Gott hat ihn für dieses Amt

---

ihrem himmlischen Herrn darstellen. Es handelt sich darum nicht nur um visionäre Bilder. Aber deshalb darf man nicht die Vorstellung himmlischer Doppelgänger zu den irdischen Gemeinden hineintragen. Etwas anders liegen die Dinge, wenn die ἄγγελοι der Gemeinden nicht ihre Vorsteher, sondern wirkliche Engel sind. Da sind sie selbstverständlich himmlische Wesen, die wirklich vor Christus im Himmel stehen. Aber die »Leuchter« können auch da nicht wirkliche Doppelgänger der Gemeinden sein.

[1] Apok. Joh. 1,7; 5,9 ff.

[2] Apok. Joh. 15,4; vgl. 14,7.

[3] Jak. 1,5; 3,13—18.

[4] Fr. Hauck, KNT 16, 1926, S. 43.

[5] Vgl. Dibelius, Meyer[7] 15, S. 194 f und Windisch, HNT 15, S. 25 f.

bestimmt. Durch seine Auferstehung vom Tode wurde das bestätigt und bezeugt.[1] Die eschatologisch eingerichtete Heilsgeschichte ist damit auch in der Apg. vorausgesetzt und verkündigt. Aber dies alles bewegt sich auf einer auffallend nüchternen Ebene. Die Vorstellung der Entschleierung göttlicher Geheimnisse ist der Apg. fremd. Auch der durch Christus verwirklichte Heilsplan Gottes ist kein Geheimnis. Damit stimmt, dass Gott selbst kein dem Menschen unerreichbares Geheimnis ist. Der Mensch kann selbst den Weg zu ihm finden.[2]

Diese unapokalyptische Darstellung des Evangeliums geht offenbar nicht auf alte Tradition aus der Urgemeinde zurück, sondern beruht auf Lukas eigener Auffassung des Evangeliums. Das geht daraus hervor, dass auch die paulinische Predigt in derselben Weise geschildert wird.[3] Hätten wir nur die Apg., würden wir von dem paulinischen Verständnis des Evangeliums als eines geoffenbarten Geheimnisses nichts wissen. Man darf voraussetzen, dass auch die Reden des Petrus in ähnlicher Weise von der Auffassung des Verfassers geprägt sind.

Die Apg. kann darum die sonst von den neutestamentlichen Schriften bezeugte Auffassung des Evangeliums als eines geoffenbarten Geheimnisses nicht vereiteln. Vielmehr finden wir hier eine Darstellung des Evangeliums — von einem geborenen nichtjüdischen Griechen gemacht — in der seine ursprüngliche Form schon etwas abgeschliffen ist. Um so wichtiger ist es, dass auch das Lukasevangelium den apokalyptischen Hintergrund des Evange-

---

[1] Siehe die Reden des Petrus und des Paulus Apg. 2,14—36.38 f; 3,12—26; 4,8—12; [4,24—30]; 5,29—32; 10,34—43; 13,16—41; 14,15—17; 17,22—31; 26,19—23.

[2] Nach den Paulus-Reden Apg. 14,16 f; 17,26—28. Paulus selbst redet auch von der Möglichkeit eines »natürlichen« Gotteserkenntnisses; Röm. 1,19 f. Aber dieser Gedanke wird bei ihm von anderen balansiert. Ihm ist Gottes wahres Wesen und wahrer Wille ein Geheimnis, das erst durch Christus geoffenbart wird.

[3] Apg. 13,16—41; 14,15—17; 17,22—31; 26,19—23. Nur die zufällige Bemerkung, dass das Gesetz Moses keine Gerechtigkeit gibt (Apg. 13,38 f) bringt einen besonderen paulinischen Ton hinein, der in den Petrus-Reden nicht vorkommt. Aber die paulinische Botschaft von der Erlösungsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi fehlt. Beide werden sowohl in den Paulus-Reden als in den Petrus-Reden hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung der alttestamentlichen Prophezeiungen gesehen.

liums hervortreten lässt. Die Jesus-Tradition war davon so deutlich bestimmt, dass er nicht verwischt werden konnte. Die Worte der Apostel dagegen waren nicht in dieser Weise feste Überlieferung. Ihre Predigt konnte und musste der Verf. darum freier ausgestalten, und dabei machte sich seine eigene Auffassung des Evangeliums mehr geltend.

Gerade in der Apg. finden wir aber eine für das Verständnis des Messiasgeheimnisses in den Evangelien wichtige Vorstellung: während seines irdischen Lebens ist Jesus nicht im messianischen Glanz aufgetreten und ist darum auch nicht als der Messias erkannt worden, sondern ist von den jüdischen Behörden ans Kreuz gebracht worden. Die Vorstellung der Verborgenheit der Messianität Jesu während seines irdischen Lebens tritt sonst im N.T. ausserhalb der Evangelien wenig hervor. Das beruht darauf, dass man sich auf die geschehene Offenbarung des Geheimnisses des von Gott bereiteten Heils durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu konzentriert. Jetzt ist das seit der Urzeit verborgene Geheimnis kein Geheimnis mehr. Der Messias ist erschienen. Das Geheimnis der Erlösung tritt aus der Verborgenheit heraus und wird geschichtliche Wirklichkeit. Für diese Botschaft wird in den nt. lichen Briefen das irdische Leben Jesu zurückgestellt. Man kommt darum nur selten darauf zu sprechen, dass der Messias jedoch in seiner irdischen Existenz als der verborgene Messias aufgetreten ist. Die Reden der Apg. aber gehen eben vom irdischen Leben Jesu aus und erinnern die Zuhörer daran, wie Jesus als Prophet und wohltuender Wundertäter gelebt hat, aber weil er nicht als Messias erkannt worden ist, von den unwissenden Juden verurteilt und getötet worden ist.[1] Ihn hat aber Gott vom Tode auferweckt und zum Messias eingesetzt.[2]

Diese Aussagen hat man als Zeichen einer »adoptianischen« Christologie ansehen wollen, Sie zeugten davon, dass es in der jerusalemischen Urgemeinde ursprünglich eine unmessianische Auffassung des Lebens Jesu gegeben hätte.[3] Danach wäre Jesus während seines

---

[1] Die Unwissenheit der Juden als Grund der Kreuzigung Jesu Apg. 3,17; 13,27; vgl. Luk. 23,34.

[2] Apg. 2,22—36; 3,12—26; 5,29—32; 10,34—43; 17,30 f.

[3] Wrede, Das Messiasgeheimnis, S. 214 und nach ihm viele andere. Vgl. Sjöberg, Ville Jesus vara Messias? (Wollte Jesus der Messias sein?), SEÅ 10, 1945, S. 111 f.

irdischen Lebens nicht der Messias gewesen, wäre aber nach der Auferstehung von Gott zum Messias gemacht worden. Da Lukas selbst nach dem Zeugnis seiner beiden Schriften eine solche Auffasung nicht gehabt haben kann, rechnete man damit, dass er hier alte Traditionen übernommen habe, ohne sie seiner eigenen Anschauung anzupassen. Dagegen spricht erstens, dass Lukas gemäss den Regeln der griechischen Geschichtsschreibung die Reden der Apg. selbst ausgeformt hat, und zweitens, dass dieselbe »adoptianische« Christologie auch in der Areopagrede des Paulus Apg. 17,31 vorkommt, obgleich nicht in so schroffer Form wie in der Petrus-Rede Apg. 2,36. Der Gegensatz zwischen der unscheinbaren Existenz des irdischen Jesus und seiner Erhöhung nach der Auferstehung, die in den Reden der Apg. hervorgehoben wird, hat tatsächlich mit einer »adoptianischen« Christologie nichts zu tun. Er erklärt sich vielmehr als der Gegensatz zwischen dem verborgenen und dem in seiner Herrlichkeit inthronisierten Messias. Dieser Zusammenhang tritt in der Apg. nicht deutlich hervor, erstens weil der Verfasser, wie wir eben gesehen haben, den apokalyptischen Vorstellungen, aus denen der Glaube an die Verborgenheit und die Offenbarung des Messias zu verstehen ist, ziemlich fremd gegenübersteht, und zweitens weil er die Reden genau der vorausgesetzten Situation angepasst hat und die Apostel vor ihren Zuhörern einfach vom geschichtlichen Faktum des historischen Menschen Jesus ausgehen lässt.[1] Aber die Möglichkeit einer solchen Darstellung war durch den — von Lukas selbst nicht ganz verstandenen — Glauben an die Verborgenheit der Messianität Jesu während seines irdischen Lebens gegeben.[2]

---

[1] Vgl. SJÖBERG, SEÅ 10, 1945, S. 133 f. Ich möchte jetzt die »adoptianische» Deutung entschiedener abweisen als es dort geschah. Vgl. auch E. PERCY, Die Botschaft Jesu, LUÅ N.F. Avd. 1 Bd 49:5, 1953, S. 299 Anm. 2.

[2] Wie völlig dies von den Vertretern der »adoptianischen« Deutung verkannt war, geht aus dem Kommentar WREDES zu Apg. 2,36 (Das Messiasgeheimnis, S. 214) deutlich hervor: »Dies Wort würde ganz allein beweisen, dass es im Urchristentum eine Anschauung gegeben hat, nach der Jesus in seinem irdischen Leben nicht der Messias war. Ich vermeide den Ausdruck: noch nicht der ganze Messias. Im irdischen Leben fehlt Jesus allerdings nur eins, um der Messias zu sein: die Herrscherwürde und -macht. Aber dies Eine ist das Ganze, es macht eben den Begriff des Messias aus, sowie ihn das Christentum vom Judentum überkommen hat. Die Auferstehung hat er-

Dieser Glaube ist im Urchristentum allgemein vorausgesetzt, und bei näherem Zusehen finden wir auch sonst im N.T. Spuren davon, obgleich er vor der dominierenden Botschaft der jetzt geschehenen Offenbarung des Heilsgeheimnisses zurücktritt. Diese Offenbarung ist allerdings ein kosmisches Ereignis, das vor den Mächten der geistigen wie der irdischen Welt geschehen ist, wie vor allem im Eph. betont wird.[1] Aber die messianische Herrlichkeit des Erlösers ist nicht in einer solchen Weise geoffenbart worden, dass sie unwiderstehlich druchbricht und jedem — Gläubigen wie Ungläubigen — deutlich wird. Sie war vielmehr in der unscheinbaren Gestalt Jesu eingeschlossen und verborgen. Darum haben die Mächte dieser Zeitalter den Erlöser nicht erkannt und haben ihn darum ans Kreuz gebracht (I Kor. 2,8). Dies wird allerdings selten hervorgehoben, ist aber durchgehend vorausgesetzt. An einigen Stellen in den Paulusbriefen, wo das irdische Leben Jesu berücksichtigt wird, wird es auch ausdrücklich gesagt. Der Christus-Hymnus Phil. 2,6—11 redet von der Kenosis des Heilands, der seine göttliche Gestalt abgelegt und die niedrige Gestalt eines Menschen angelegt hat.[2] Ähnlich redet Paulus II Kor. 8,9 von der Entarmung Christi, der, obgleich er reich war, unseretwegen arm wurde, und II Kor. 13,4 erwähnt er die Schwachheit, in der Christus gekreuzigt wurde, im Gegensatz zu der Kraft Gottes, die sich in seiner Auferstehung bewährt hat.[3] Auch Röm. 1,3 f ist von diesem Gegensatz bestimmt. Auch hier liegt keine »adoptianische« Christologie vor.[4] Auch in

---

wiesen, dass Jesus diese Würde und Macht nunmehr erlangt hat; und nicht blos erwiesen, sondern bewirkt. Von nun an kann man also des Messias warten; vorhanden ist er, so kann er kommen.« Die Möglichkeit einer verborgenen Messianität ist hier überhaupt nicht ins Blickfeld gekommen. Ein verborgener Messias wäre nach dieser Bestimmung der Messianität kein Messias. Eine Reminiszenz dieser Auffassung findet sich sogar noch bei KÜMMEL, Jesus und die Anfänge der Kirche, StTh 7, 1954, S. 11 f.

[1] Vgl. oben S. 15; siehe auch I Tim. 3,16 — dazu oben S. 28.

[2] Auch diese Stelle wurde von WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 215 gemäss seiner zu Apg. 2,36 gegebenen Definition der Messianität als ein Zeugnis für den Glauben an ein unmessianisches Leben Jesu in der Urgemeinde angeführt. Das ist bezeichnend für den falschen Weg, den man mit der Vorstellung der »adoptianischen« Christologie eingeschlagen hatte.

[3] Vgl. auch Hebr. 2,14.17.

[4] Wie man oft gemeint hat. So schon G. VOLKMAR, Jesus Nazarenus und

seiner irdischen Existenz ist Jesus der Messias gewesen, was auch dadurch deutlich wird, dass gerade dafür seine Herkunft aus Davids Geschlecht behauptet wird. Aber sein wahres Wesen wurde erst durch die Auferstehung offenbar. Dadurch wurde der bisher in der menschlichen Geringheit verborgene Messias in seine wahre Würde als der Sohn Gottes eingesetzt. Auch hier handelt es sich um den Gegensatz zwischen der irdischen Verborgenheit des Messias und seiner himmlischen Inthronisation.[1]

Wir fassen zusammen.

1. Die nt.lichen Schriften zeugen — mit wenigen Ausnahmen (Apg., Jak., gewissermassen auch die Joh.-Briefe) — davon, dass das Urchristentum in apokalyptischen Vorstellungen gelebt hat. Die himmlischen Dinge sind den Menschen verborgene Geheimnisse, zu deren Erkenntnis besondere Offenbarungen von Gott her notwendig sind.

2. Das grösste Geheimnis ist Christus und der durch ihn verwirklichte Heilsratschluss Gottes. Dieses Geheimnis war seit der Urzeit im Himmel verborgen, jetzt ist es aber geoffenbart worden. Es ist auf der Erde in Erscheinung getreten. Das ist das Zentrum des urchristlichen Mysterien- und Offenbarungsbegriffs.

3. Diese Offenbarung ist aber nicht die endgültige. Das Geheimnis behält etwas von seinem Geheimnischarakter und wird nur von den Christen erkannt. Durch die Apostel und die Kirche wird es jetzt offen proklamiert, aber die Welt erkennt es nicht. Es soll

---

die erste christliche Zeit, 1882, S. 151 f. Nach ihm WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 214 f und viele andere.

[1] Vgl. SJOBERG, SEÅ 10, 1945, S. 132 f. Die falschen Voraussetzungen der »adoptianischen« Deutung werden auch in WREDES Auslegung von Röm 1,3 f (Das Messiasgeheimnis, S. 214 f) deutlich: »‚Kraft der Auferstehung von den Toten' ist Jesus ‚eingesetzt zum Sohne Gottes in Macht' (Röm. 1,4). Es ist gleichgiltig, ob Paulus auch den irdischen Jesus Sohn Gottes nennen konnte. Das käme nur daher, dass er im vorirdischen Dasein die Sohnschaft, das εἶναι ἴσα θεῷ besass. In Wahrheit hat der Menschgewordene sich ja gerade des Daseins entäussert, das den Sohn Gottes kennzeichnet. Und so wird er auch nach Paulus durch die Auferstehung etwas, was er als Mensch in keinem Sinne war.« Auch hier macht sich der grundlegende Fehler in der Bestimmung des Messiasbegriffs aus, die die Möglichkeit eines verborgenen Messias prinzipiell ausschliesst. Derselbe Fehler auch bei BULTMANN, Theologie des NT, 1953, S. 27 f.

nicht mehr ein Geheimnis sein, bleibt es jedoch für die Ungläubigen. Erst bei der bald zu erwartenden Parusie Christi wird das Geheimnis machtvoll vor der ganzen Welt enthüllt werden, zur endgültigen Erlösung der Gläubigen und zum endgültigen Gericht der Sünder.

4. Die jüdische Apokalyptik gibt den religionsgeschichtlichen Hintergrund zu diesen Vorstellungen. Der nt.liche Mysterienbegriff gleicht dem hellenistisch-gnostischen nur insofern, als dieser mit dem jüdisch-apokalyptischen übereinstimmt. Nur vereinzelt finden sich Einschläge eines spezifisch hellenistischen Mysterienbegriffs (I Kor. 2). Aber auch da ist der vom Judentum übernommene heilsgeschichtlich-eschatologisch eingestellte Mysterienbegriff der Ausgangspunkt. Damit ist gesagt, dass die Auffassung des Evangeliums als eines geoffenbarten Geheimnisses nicht erst beim Heraustreten des Christentums in die griechische Welt entstanden ist. Schon von Anfang an, in der palästinischen Urgemeinde, hat das Evangelium dieses Gepräge gehabt.

5. Wenn man ausserhalb den Evangelien vereinzelt auf das irdische Leben Jesu zu sprechen kommt, geht man davon aus, dass seine messianische Herrlichkeit damals nicht offenbar war. Erst durch die Auferstehung ist Jesus in seine messianische Herrlichkeit eingesetzt worden. Diese Vorstellung ist aber nicht als ein Zeugnis von einer unmessianischen Auffassung des Lebens Jesu zu verstehen, sondern erklärt sich aus dem Gegensatz zwischen dem verborgenen und dem in der Herrlichkeit inthronisierten Messias. Die nötigen Voraussetzungen dafür bieten, wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, die jüdischen Messiasvorstellungen.

Kap. 2

Der verborgene Messias im Judentum

Die Vorstellung vom verborgenen Messias kommt im Judentum in zwei Hauptformen vor. Einerseits glaubt man an den im Himmel verborgenen Messias, der in der Endzeit in Herrlichkeit erscheinen wird. Andererseits nimmt man an, der Messias sei schon geboren und lebe unerkannt irgendwo auf der Erde, bis er in der Endzeit sein messianisches Amt antritt. Dieser Glaube ist oft mit der Vorstellung vom Leiden des Messias vor seiner Offenbarung verbunden. Die zweite Form des Glaubens an den verborgenen Messias kommt nur in rabbinischen Quellen vor, die erstere vor allem in apokalyptischen Schriften — besonders in den Menschensohnvorstellungen des I Hen. und des IV Esra — ist aber auch im Rabbinismus zu finden. Dort finden wir daneben auch den Glauben an eine neue Verborgenheit des Messias nach dem Anfang seiner eschatologischen Erscheinung und in der späteren Zeit die Ansicht, dass der Messias bei seinem endzeitlichen Kommen zuerst seine messianische Macht nicht entfaltet und darum geplagt und verachtet wird.

Die Anschauung von der Verborgenheit des Messias hat aber keineswegs den ganzen Messiasglauben des Judentums geprägt. Das at.liche Messiasbild hatte keinen Raum für den Glauben an einen verborgenen Messias. Der Messias sollte zur endzeitlichen Erlösung erscheinen, aber eine vorhergehende verborgene Existenz hat er nicht gehabt. Dieser Messiasglaube lebte im Judentum weiter und ist noch zur Zeit der Entstehung des Christentums der gewöhnliche gewesen. Sein Inhalt tritt besonders deutlich in Ps. Sal. zutage.

Die Vorstellung von der Offenbarung eines vorher verborgenen Messias ist dem Messiasbild der Ps. Sal. völlig fremd. Hier finden wir das alte eschatologische Messiasbild, ohne apokalyptische Prägung. Der Messias tritt auf der Ebene der Geschichte auf. Er wird mit

den erhabenen Farben der alten Messiasideologie aus Jes. 11,1—10 und Ps. 2 gezeichnet. Durch die ihm von Gott gegebene Kraft kann er in vollkommener Gerechtigkeit herrschen und das Böse ausrotten,[1] nicht auf Wagen und Waffen vertrauend, sondern auf Gott, seinem König,[2] mit dem Worte seines Mundes die Erde schlagend und alle Feinde besiegend.[3] Von allen Enden der Erde kommt man, um seine Herrlichkeit zu sehen.[4] Aber er ist doch kein übermenschliches Wesen. Er ist ein König aus Davids Geschlecht, von Gott für das messianische Königsamt auserwählt[5] und mit Kraft ausgerüstet.[6] Er tritt nicht aus einer himmlischen Verborgenheit hervor, sondern wird von Gott auf den königlichen Thron erhöht (ἀναστῆσαι) wie andere Könige vor ihm.[7] Auf eine frühere irdische oder himmlische Existenz reflektiert man nicht.

Auch in Schriften, wo die eschatologische Zukunftserwartung von der apokalyptischen Grundanschauung bestimmt ist, hat man nicht immer den Messias selbst als eine aus der Verborgenheit heraustretende Gestalt angesehen. Die eschatologische Erlösung wird als die Offenbarung bisher verborgener Geheimnisse dargestellt, aber der Messias selbst ist nicht als ein bisher in der Verborgenheit existierendes Wesen gedacht, das jetzt aus seinem geheimen Ort heraustritt. Er ist eine geschichtliche Person, die zur bestimmten Zeit auftritt. Nur insofern gehört er zu den göttlichen Geheimnissen, als seine Ankunft in dem geheimen göttlichen Weltplan vorausgesehen und bestimmt ist.

Dies ist die Lage in Test. XII Patr. Man redet hier von der Offen-

---

[1] Ps. Sal. 17,22 f. 26 f. 29 f. 32.36.40 f.

[2] Ps. Sal. 17,33 f. 39.

[3] Ps. Sal. 17,35.24 f.

[4] Ps. Sal. 17,30 f.

[5] Ps. Sal. 17,21.

[6] Ps. Sal. 17,22.37 f. 40; vgl. 18,7.

[7] Ps. Sal. 17,21.42. Dieselbe Vorstellung auch Ps. Sal. 18,5 ἐν ἀνάξει χριστοῦ αὐτοῦ. In LXX ist ἀνάγειν gewöhnlich Übersetzung von עלה Hiph., ἀνιστᾶν, ἀνιστάναι von קום, meistens Qal. aber oft auch Hihp. Vielleicht sind auch an diesen Stellen diese beiden Verba im hebr. Text gebraucht worden, aber da mit demselben Inhalt. Weder die Vorstellung von einem präexistenten Messias (vgl. GRAY in CHARLES II, S. 651), noch die von einem schon auf Erden weilenden, aber bis zu seiner Erhöhung unerkannten Messias (vgl. M.-J. LAGRANGE, Le messianisme chez les Juifs, 1909, S. 233 Anm. 3) liegt hier vor.

barung der endzeitlichen Erlösung.[1] Sie gehört zu den Geheimnissen Gottes, die in der Endzeit erscheinen werden.[2] Dabei denkt man aber an den Weltplan Gottes, nicht an präexistente, himmlische Realitäten, die aus ihrer bisherigen Verborgenheit hervortreten. Das gilt auch vom Messias. Die Test. XII Patr. kennen nicht den präexistenten Messias[3]. Der Messias ist ein aus Israel — aus Juda, aus Levi, aus Levi und Juda, — geborener Mensch. Aber seine Ankunft bedeutet die Erscheinung des Heils im eben erwähnten Sinne. Jetzt geht die Erlösung für Israel auf (ἀνατελεῖ), heisst es mit einem Ausdruck, der auch vom Messias selbst gebraucht wird. Die Erlösung und der Erlöser fliessen dabei zusammen — man sagt Erlösung, denkt aber an den Erlöser.[4] Die durch ihn bereitete Erlösung gehört zu den sich in der Endzeit offenbarenden Geheimnissen Gottes. Insofern ist er auch selbst ein Teil dieser Geheimnisse. Er gehört zum verborgenen, sich in der Endzeit verwirklichenden Weltplan Gottes. Er wird auch selbst die göttlichen Geheimnisse kennen: ihm sollen alle Worte Gottes geoffenbart werden (ἀποκαλυφθήσονται).[5] Aber seine Ankunft wird nicht als die Offenbarung aus einer bisherigen Verborgenheit heraus geschildert. Das beruht darauf, dass der Messias selbst kein überirdisches, aus dem Himmel erscheinendes Wesen ist. Er und sein Werk werden mit überschwänglichen Worten geschildert, so dass er wie eine übermenschliche Gestalt erscheint.[6] Aber seine Ankunft ist trotzdem als das Auftreten eines Menschen beschrieben. Gott wird einen neuen Priester auftreten lassen

---

[1] Test. Benj. 10,5.

[2] Test. Levi 2,10: Levi soll den Menschen die Geheimnisse (μυστήρια) Gottes verkündigen und die kommende Erlösung predigen. Die letztere gehört wohl zu den ersteren. So ganz deutlich A^{α}: τὰ μέλλοντα μυστήρια. Über die Textvarianten s. CHARLES' Edition. Doch erhält Levi in der Vision, die in diesem Kapitel geschildert wird, auch Erkenntnis vom Inhalt der verschiedenen Himmel.

[3] Vgl. R. EPPEL, Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches, 1930, S. 102.

[4] Test. Dan 5,10; Napht. 8,2. Auch die Erscheinung von Gott selbst in der Endzeit kann mit demselben Wort (ἀνατελεῖ) beschrieben werden; Test. Seb. 9,8.

[5] Test. Levi 18,2.

[6] Der ganze Kosmos, Himmel und Erde, erfreut sich seiner Ankunft; Test. Levi 18,5. Er öffnet wieder das Paradies für die Menschen; 18,10 f. Vgl. übrigens EPPEL a.a.O. S. 99 ff.

(ἐγερεῖ), heisst es am Anfang der messianischen Verheissung Test. Levi 18.[1] Wenn nachher gesagt wird, dass er wie die Sonne aufleuchten wird (ἀναλάμψει),[2] ist dies ein Bild, das die Herrlichkeit seiner messianischen Person und der durch ihn gebrachten Erlösung beschreiben soll — die Finsternis verschwindet und das Licht des Heils scheint hervor über die ganze Erde — aber es soll damit nicht gesagt werden, dass der Messias selbst vom Himmel her erscheine. Ebenso ist es zu beurteilen, wenn Test. Juda 24 gesagt wird, dass der Zepter der Herrschaft aufleuchten wird (ἀναλάμψει) und — im Anschluss an die Verheissung Num. 24,17 — dass ein Stern aus Jakob aufgehen wird (ἀνατελεῖ).[3] Die Herrlichkeit der messianischen Erlösung wird in Test. Levi 18 und Test. Juda 24 mit ebenso glänzenden Farben ausgemalt wie in den Bilderreden des I Hen., aber der Messias selbst gehört hier nicht zur verborgenen, himmlischen Welt, woraus er in der Endzeit hervortritt. Der Himmel öffnet sich über ihm, um den Segen von oben her über ihn niederkommen zu lassen,[4] aber er selbst kommt nicht vom Himmel.

Einen im Himmel verborgenen Messias finden wir dagegen in den Bilderreden des I Hen. und im IV Esra. Hier ist der Glaube an eine im Himmel verborgene, in der Endzeit zu erscheinende messianische Gestalt wesentlich.

Der Menschensohn in den Bilderreden des I Hen. besitzt alle Schätze der göttlichen Geheimnisse.[5] Er ist der Herr der himmlischen Geheimnisse. Wenn er in der Endzeit als Richter auf seinem Thron der Herrlichkeit sitzt, werden alle Geheimnisse der Weisheit aus seinem Munde ausgehen. Er wird alle Schätze des Verborgenen offenbaren. Er herrscht über alles was verborgen ist. Sogar »den

---

[1] Test. Levi 18,2.

[2] Test. Levi 18,4.

[3] Test. Juda 24,5.1. Vgl. auch Test. Levi 8,14 βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται. In Test. Juda 24,1 ist ἀναστήσεται ἄνθρωπος vielleicht christliche Glosse. — CHARLES konjiziert Test. Levi 8,14 ἐν τῷ Ἰούδα statt ἐκ τοῦ I., um den Text mit der Vorstellung vom Messias aus dem Stamme Levi zu harmonisieren. Aber diese Konjektur ist unmöglich, weil Juda in Test. Patr. niemals als Bezeichnung für ganz Israel gebraucht wird. Auch EPPEL a.a.O. S. 98 Anm. 2 weist die Konjektur ab.

[4] Test. Levi 18,6; Juda 24,2.

[5] Vgl. zum Folgenden SJÖBERG, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, S. 102—115.

verborgenen Weg« der Engel richtet er, weil er als Besitzer aller Geheimnisse auch ihr überirdisches, den Menschen unerforschbares Wesen und Wandel kennt.[1]

Aber der Menschensohn ist nicht nur der Besitzer der Geheimnisse. Er ist selbst ein Teil der Geheimnisse. Er gehört selbst zu der himmlischen, verborgenen Welt, die kein Mensch von sich selbst erkennen kann. Seit vor der Weltschöpfung, weilt er im Himmel, vor der Welt verborgen.[2] Nur die Gerechten kennen ihn, und zwar

---

[1] I Hen. 51,3; 46,3; 62,6; 61,9.

[2] T. W. MANSON, The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels, Bulletin of John Rylands Library 32, 1950, S. 171—193, s. auch The Teaching of Jesus, 1931, S. 211—234, bestreitet die Präexistenz des Menschensohnes im I Hen. Von Dan. 7 ausgehend, versucht er eine kollektive Deutung des Menschensohnes durchzuführen. Auch im I Hen. — wie in den Evangelien; vgl. unten S. 241 Anm. 1] — sei der Menschensohn ein Symbol für die Gott gehorsame Gemeinde. Dabei bleibt IV Esra 13 unberücksichtigt. Dort ist der Menschensohn ganz deutlich der individuelle Messias und ist von der Gemeinde des Volkes Israel deutlich unterschieden. Darüber kommt man auch nicht durch die semitische Vorstellung von »corporate personality« hinweg. Aber auch im I Hen. kann man die Menschensohngestalt nicht zu einem Symbol der Gemeinde der Gerechten reduzieren. MANSON versperrt sich den Weg zum richtigen Verständnis der Menschensohngestalt, indem er sie in den Bilderreden des I Hen. wie in der Vision Daniels als ein Symbol versteht; vgl. Bull. of J. Rylands Libr. 32, 1950, S. 179. Aber die Lage ist in den Bilderreden eine ganz andere als in Dan. 7. Dort entspricht die Gestalt, die wie ein Mensch aussah, den vorher erwähnten Tieren und muss in ähnlicher Weise wie diese gedeutet werden. In den Bilderreden dagegen schaut Henoch in die himmlische Welt hinein. Was er dort sieht, sind nicht Symbole, sondern himmlische Realitäten. Der Menschensohn ist ebenso wenig ein Symbol wie der Herr der Geister. Wenn gesagt wird, dass er vor der Macht Gottes »verborgen« — und den Auserwählten geoffenbart — ist (I Hen. 62,7), kann das nicht wie MANSON, a.a.O. S. 184 f, meint, aus dem at.lichen Gedanken des Geborgenseins in Gottes Schutz verstanden werden, sondern muss gemäss der apokalyptischen Vorstellungen von der Verborgenheit und der Offenbarung der himmlischen Geheimnisse gedeutet werden. Manson findet es merkwürdig, dass der im Himmel verborgene Menschensohn vor der Endzeit völlig inaktiv sein sollte, a.a.O. S. 185 f. Aber dies stimmt ganz mit den anderen Vorstellungen des Judentums vom verborgenen Messias überein. Es kann nicht anders sein: weil der Messias der endzeitliche Erlöser ist, kann er vor der Endzeit nicht aktiv sein, sondern muss die für ihn bestimmte Stunde abwarten. Für Manson verflüchtigt sich die Menschensohngestalt zu einer Idee, »the Son of Man idea«, die Idee von der Gott völlig gehorsamen und hingegebenen Gemeinde der Gerechten und der Auserwählten; a.a.O. S. 188

nicht aus eigener Kraft, sondern weil Gott ihn ihnen geoffenbart hat.[1] In diesem Zeitalter bleibt er allen, die keine solche besondere Offenbarung erhalten haben, ein unbekanntes Geheimnis.

In der Endzeit aber tritt der Menschensohn aus der Verborgenheit hervor. Vor aller Welt offenbar, setzt er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit, in Glanz und Macht, die Welt zu richten.[2]

In Bezug auf den Menschensohn finden wir also wie in Bezug auf die göttlichen Geheimnisse überhaupt die Vorstellung von einer doppelten Offenbarung: jetzt eine besondere Offenbarung des noch Verborgenen an die Auserwählten, in der Endzeit das In-Erscheinung-Treten des Verborgenen vor der ganzen Welt.

Dass die Vorstellung vom vorläufigen Verborgensein ein wesentliches Moment im Bilde vom Menschensohn war, wird durch IV Esra bestätigt. Wenn der »Mensch« hier aus der Tiefe des Meeres zu seinem messianischen Werk hervortritt,[3] hat schon dieses visionäre Bild etwas geheimnisvolles an sich. Die Deutung der Vision nimmt diesen Gesichtspunkt auf und erklärt dieses Moment folgendermassen:[4] »Gleichwie niemand zu erforschen oder zu wissen vermag, was in der Tiefe des Meeres ist, ebenso kann niemand [von

---

ff. Diese Idee sollte sich gemäss der Vorstellung von »corporate personality« in der Geschichte durch verschiedene Personen verwirklichen: in der Urzeit durch Henoch, in der Mackabäerzeit durch das Volk der Heiligen des Höchsten, in der Endzeit durch den Messias. Der einzige Vorteil dieser Deutung ist, dass man da leicht die Erhöhung Henochs zum Menschensohn erklären kann: er hat während seines Lebens das Ideal der Menschensohnidee verwirklicht und wird darum im Himmel als der Menschensohn begrüsst. Aber das genügt nicht zur Empfehlung dieser sonst nicht möglichen Deutung. Findet man eine Identifizierung des erhöhten Henoch mit dem präexistenten Menschensohn unmöglich — trotz der Parallele, die die Identifizierung des verstorbenen Pharao mit Osiris im alten Orient bietet — bleibt nichts übrig als I Hen. 71 als einen Nachtrag anzusehen, worin die Vorstellung vom präexistenten Menschensohn aufgegeben und mit dem Glauben an den zum Himmel erhöhten Henoch-den Menschensohn ersetzt wäre. Dass würde zu der im II Hen. und im III Hen. vorliegenden Anschauung über Henochs Erhöhung stimmen; vgl. SJÖBERG, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, S. 169—185.

[1] I Hen. 48,6 f; 62,7.

[2] Vgl. SJÖBERG, a.a.O. S. 61—82.

[3] IV Esra 13,3.

[4] IV Esra 13,52.

denen] auf Erden meinen Knecht[1] schauen[2] noch seine Begleiter ausser zu seiner Zeit und an seinem Tage.«[3]

Woher die Vorstellung vom Aufsteigen aus dem Meere stammt und was ihr ursprünglicher Sinn gewesen ist, mag hier dahingestellt sein. Hier liegt eine Tradition vor, die der Verfasser des Buches nicht ganz verstanden hat. Um so wichtiger ist es, dass er darin den Gedanken an die Verborgenheit des Menschensohnes vor seinem endzeitlichen Hervortreten wiederfindet. Dieser war ihm offenbar ein geläufiges und wichtiges Element in den Menschensohnvorstellungen.[4]

Nach IV Esra war diese Verborgenheit vollständig. Kein Mensch hat im Voraus den Erlöser geschaut, bzw. sein Geheimnis erkannt. Die Offenbarung an die Auserwählten wird hier nicht erwähnt. Andererseits wird das Geheimnis hier dem »Esra« durch eine besondere Offenbarung bekannt gemacht. Er schaut den »Menschen« — allerdings nur in der geheimnisvollen Einkleidung der Vision — und erhält vom Engel Erklärung über ihn.

Diesen verborgenen Erlöser hat Gott in langen Zeiten aufbewahrt (*conservat*), um durch ihn seine Schöpfung zu erlösen.[5] In der Endzeit wird er geoffenbart werden (*revelabitur*).[6] Dieselben Ge-

---

[1] Diese Übersetzung wird dem semitischen Urtext entsprechen; vgl. B. VIOLET, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt, S. 74 f, 182, 187. — Damit und mit der Tatsache, dass der griechische Text zum I Hen. das Kapitel 105 nicht hat, verschwinden alle Belege für den Messiastitel »mein Sohn« oder »Sohn Gottes« aus der apokalyptischen Literatur des Judentums. Zu dieser Frage vgl. sonst DALMAN, Worte Jesu, S. 219 ff und BILLERB. III, S. 17,19 f.

[2] Lat. *videre*. Äth. ኦእምሮት = »kennen«; ähnlich Arab. Gild., während Arab. Ew. »das Geheimnis meines Knaben sehen« hat; vgl. VIOLET, Die Esra-Apokalypse, I, S. 398 f.

[3] Zum Text vgl. VIOLET, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch, S. 187.

[4] Nach JOACH. JEREMIAS, Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum, Deutsche Theologie II, 1929, S. 110 ist das Meer, aus dem der »Mensch« hervortritt, ein Bild für die Unterwelt. Davon weiss aber der Verfasser vom IV Esra nichts, selbst wenn das in der dahinterliegenden Tradition der Sinn dieses Moments sein sollte. Der verborgene Messias wird nach ihm nicht im Hades, sondern im Himmel von Gott aufbewahrt.

[5] IV Esra 13,26; vgl. auch 14,9.

[6] IV Esra 13,32. Die Offenbarung geschieht nicht durch die eigene Kraft des Menschensohnes, sondern von Gott her.

danken finden wir auch in zwei anderen messianischen Abschnitten des Buches. Der Höchste hat den Messias für das Ende aufbewahrt (*reservavit*), heisst es in der Adlervision,[1] und IV Esra 7,28 redet von der Offenbarung (*revelabitur*)[2] des Messias mit den Seinen.[3] An beiden

[1] IV Esra 12,32. — Nach Box, The Ezra-Apocalypse, S. 273 wären die Worte über die Verborgenheit des Messias eine redaktionelle Interpolation, die zum Bilde des aus Davids Haus geborenen Messias, der sonst im Kapitel geschildert wird, nicht passte. Es ist aber für das Messiasbild des IV Esra bezeichnend, dass überirdische und nationale Züge im Messiasbild verbunden sind. Der nationale Befreier ist zugleich der aus dem Himmel stammende Erlöser. Hier sind zwei verschiedene Messiasbilder zusammengeflossen, aber das ist kaum durch die Annahme einer redaktionellen Zusammenarbeitung und Ausgleichung verschiedener schriftlich fixierter Quellen zu erklären. Das Ganze wird vielmehr aus dem ideenmässigen Zusammenwachsen verschiedener Traditionen, Hoffnungen und Vorstellungen zu verstehen sein. Dass aber dabei schon ziemlich feste Traditionskomplexe dem Verfasser vorlagen, geht aus einem Vergleich zwischen den messianischen Aussagen in Kap. 7, 12 und 13 hervor.

Auch die beiden letzten Könige des Römerreiches werden von Gott für das Ende aufbewahrt (*conservavit* IV Esra 12,30). Diese »Aufbewahrung« ist aber durch die visionäre Szene bedingt. Die acht Nebenflügel, die acht Könige bedeuten, wachsen alle zugleich am Adler hervor, sollen aber succesiv an das Regiment kommen; bis ihre Zeit da ist, werden sie »aufbewahrt« (*servabuntur* 12,21; vgl. auch 11,9): vier »auf die Zeit, da das Ende der Zeit herannahen wird«, zwei auf das letzte Ende. Dass der göttliche Weltplan vom Anfang an feststeht, ist dabei vorausgesetzt und trägt zu dieser Form der Darstellung bei. Aber selbstverständlich handelt es sich um keine Präexistenz dieser heidnischen Könige. Weil der Ausdruck in diesem Falle auf besondere Umständen beruht, kann er aber die durch IV Esra 7,28 und IV Esra 13 bestätigte Deutung desselben Ausdrucks in IV Esra 12,32 auf die Präexistenz des Messias nicht vereiteln.

Dalman, Worte Jesu, S. 397 findet in IV Esra 12,14 angedeutet, dass der Messias vorher von der Erde entrückt worden sei. Davon steht aber im Text nichts. Dalmans Deutung beruht auf dem Wunsch, die Verbindung zwischen der himmlischen Präexistenz des Messias und seiner Geburt aus Davids Same, die ihm unmöglich scheint, aus dem Text zu entfernen.

[2] In ähnlicher Weise heisst es unmittelbar vorher: »So wird sichtbar werden (*apparebit*) die jetzt unsichtbare Stadt, und zeigen wird sich (*ostendetur*) das jetzt verborgene Land (*quae nunc subducitur terra*)«; IV Esra 7,26. Übers. Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch, S. 73; zum Text ibid.

[3] D.h. mit den Engeln. Trotz IV Esra 6,26; 14,9 nicht wie Box, The Ezra-Apocalypse, S. 115, meint, die früheren Gerechten, die lebend zum Himmel aufgenommen worden sind. Diese Deutung meint Box bei IV Esra 13,52 nur

Stellen gehört der Messias zu der jetzt verborgenen himmlischen Welt und ist selbst im Himmel verborgen, bis er in der Endzeit erscheinen wird.

Auch II Bar. betrachtet die Ankunft des Messias und die messianische Erlösung als die Offenbarung bisher verborgener Dinge. Wenn die Zeit erfüllt ist, wird der Messias anfangen, sich zu offenbaren (ܢܫܪܐ ܕܢܬܓܠܐ).[1] Er wird da das Regiment statt des heidnischen Königs antreten — »die Herrschaft des Messias wird sich offenbaren« (ܬܬܓܠܐ), das messianische Reich wird aufgerichtet.[2] Auch die messianischen Güter werden geoffenbart — Wonne wird geoffenbart werden (ܢܬܓܠܐ) und Seligkeit erscheinen (ܢܬܚܙܐ).[3] Heilung wird herabsteigen wie Tau.[4]

Da im Judentum das Eintreten des eschatologischen Geschehens überhaupt als eine Offenbarung angesehen und genannt wird,[5] kann man aus diesem Wort allein nicht schliessen, dass es sich um die Erscheinung von bisher im Himmel aufbewahrten, präexistenten Dingen handelt. Das muss bei den Aussagen des II Bar. über die Offenbarung der messianischen Güter beachtet werden. Weder die Seligkeit und Wonne noch die Heilung werden hier als himmlische Realitäten, die in der Endzeit aus ihrer verborgenen himmlischen Existenz hervortreten werden, verstanden. Auch die Herrschaft des Messias ist keine vom Himmel herunterkommende Grösse. Dass alle diese Dinge geoffenbart werden, bedeutet einfach, dass der endzeitliche selige und glückliche Zustand unter dem Regiment des Messias errichtet wird.

Aber es gibt auch Dinge, die früher in der Verborgenheit existiert haben und in der Endzeit aus dieser Verborgenheit hervortreten werden. So wird gesagt, die Erlösten werden das Manna, das von oben her niederfällt, essen, und die am fünften Schöpfungstag geschaffenen und seitdem von Gott auf besonderen Orten aufbewahr-

---

unter der Voraussetzung durchführen zu können, dass diese Worte einen redaktionellen Zusatz zu der ursprünglichen Darstellung seien.

[1] II Bar. 29,3.

[2] II Bar. 39,7. Zur Übers. »Herrschaft« vgl. VIOLET, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch, S. 256. Diese Übersetzung wird von II Bar. 40,3 bestätigt, wo diese Deutung notwendig ist.

[3] II Bar. 73,1.

[4] Ibid.

[5] Vgl. unten S. 54 ff.

ten Ungeheuer Leviathan und Behemoth werden geoffenbart werden, um ihnen zur Speise zu sein.[1]

Wie ist dann die Offenbarung des Messias zu verstehen? Nach dem Gesagten könnte man auch die Aussagen darüber ohne den Gedanken an die Präexistenz des Messias erklären.[2] Der von den Propheten geweissagte und nach Gottes Weltplan zu erwartende Messias wird erscheinen — das wäre da der Sinn des Offenbarungsgedankens. Aber schon wegen der Verbindung zwischen II Bar. und IV Esra ist es wahrscheinlicher, dass auch hier eine frühere himmlische Existenz des Messias vorausgesetzt ist. Diese Annahme wird bestätigt durch II Bar. 30,1. Nach dieser Stelle soll der Messias nach der Vollendung seines Regiments »in Herrlichkeit zurückkehren«. Das kann nichts anders bedeuten als dass er in den Himmel zurückkehrt, woher er gekommen ist.[3] Wie IV Esra 7,28 f und

[1] II Bar. 29,8.4.

[2] Vgl. Bousset-Gressmann[3], S. 265 Anm. 2.

[3] Diese von Charles, II, S. 498 gegebene Deutung muss wegen ܐܬܦܢܝܘ, das nur »zurückkehren« oder »wiederkehren« bedeuten kann, die richtige sein. Der heutige syrische Text hat allerdings einen anderen Sinn. Dem *christlichen* Übersetzer bot es keine Schwierigkeiten, die Ankunft Christi aus dem Himmel zur Erde als eine Wiederkunft zu denken. Er hat darum im Text den christlichen Glauben an die letzte Parousie Christi, wo er in Herrlichkeit zur Erde wiederkehrt, gefunden. So wird schon der griechische Übersetzer, der sicher auch ein Christ war, den Text aufgefasst haben, wenn er ihn etwa folgendermassen übersetzte: καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα, ὅταν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῆς παρουσίας τοῦ χριστοῦ καὶ ἐπιστρέψῃ ἐν δόξῃ, τότε πάντες οἱ κοιμηθέντες ἐπ' ἐλπίδι αὐτοῦ ἐγερθήσονται. Aber der jüdische Apokalyptiker konnte unmöglich die Ankunft des Messias als eine Wiederkunft zur Erde ansehen. Von der Ankunft des Messias war schon II Bar. 29,3 die Rede, und nachher ist die Herrlichkeit der messianischen Zeit geschildert. Eine zeitweilige Zurückziehung in den Himmel oder irgendwo sonst ist durch nichts angedeutet. Wenn dann von einer Rückkehr des Messias geredet wird, kann darum nur seine Rückkehr von der Erde in den Himmel gemeint sein. Demnach müssen auch die einleitenden Worte in 30,1 verstanden werden. Es fragt sich da, welcher hebräische Text hinter der griechischen Übersetzung vorauszusetzen ist. Wahrscheinlich steckt hinter ὁ χρονος τῆς παρουσίας τοῦ χριστοῦ der wohlbekannte jüdische Ausdruck ימי המשיח (später ימות), dessen Sinn der Übersetzer in dieser Weise verdeutlichen wollte. (Das wäre eine ganz richtige Übersetzung, wenn παρουσία nicht als »Ankunft«, sondern als »Gegenwart« verstanden würde aber wahrscheinlich hat der Übersetzer es nicht so gemeint.) Als ursprünglichen hebräischen Text hätten wir also etwa folgenden: והיה אחר כן כי ימלאו ימי המשיח וישוב בכבוד אז יקומו כל הישנים בתקותו.

12,32 ff rechnet II Bar. hier also mit einem zeitlich begrenzten Regiment des Messias, nach dessen Ende die Auferstehung und das letzte Gericht folgen.[1]

Ein Messiasbild, das dem in IV Esra 13 uns begegnenden ähnlich ist, finden wir auch in Apok. Abr. 31. Der Messias wird den Auserwählten [Gottes] genannt und besitzt ein Mass von der ganzen Macht Gottes.[2] Das erinnert an den Menschensohn im I Hen. Aber die Aufgabe dieses erhabenen Gottgesandten ist ganz auf die nationale Erlösung Israels eingestellt. Er wird die versprengten Israeliten versammeln und Rache an ihren Bedrückern üben. Diese Verbindung zwischen der Erhabenheit und der nationalen Aufgabe stimmt mit IV Esra 13 überein. Ob hier wie dort auch eine himmlische Präexistenz dem Messias zugeschrieben wird, ist nicht ganz klar. Vielleicht denkt der Verfasser nur an einen mit göttlicher Kraft ausgerüsteten Menschen.[3] Aber eine solche Auffassung scheint jedoch der Messiasvorstellung der Apok. Abr. nicht ganz gerecht zu werden. Es scheint wahrscheinlicher, dass der Messias auch hier als eine bisher im Himmel verborgene, in der Endzeit von dorther erscheinende Gestalt gedacht ist. Jedenfalls ist die Schilderung von der Erhabenheit des Messias unter dem Einfluss der himmlischen Messiasvorstellungen entstanden. Seine Beziehung zu Gott ist ähnlicher Art wie die des Menschensohnes im I Hen. und IV Esra.

Auch in den Sibyllinen kann die Vorstellung von dem aus dem Himmel kommenden Messias gespürt werden. Sie sind überhaupt von der apokalyptischen Einstellung geprägt. Sib. III betrachtet die im Buche vorgetragenen Weissagungen als eine Verkündigung göttlicher Geheimnisse[4] und redet von der Offenbarung der Königsherrschaft Gottes.[5] Das bedeutet wie aus dem eben Gesagten deut-

---

[1] So auch II Bar. 40,3.

[2] »*i.e.* a measure of all the divine attributes — he reflects in little the totality of the divine character«; Box, The Apocalypse of Abraham, 1918, S. 84.

[3] So Box a.a.O.: »This is an exalted conception, but does not seem to imply more than that the Messiah is a divinely endowed man, full of the power of the Holy Spirit (Is. XI.1), which makes him free from sin (Ps. Sol. XVII.36 f.). He is not depicted as a supernatural angelic being like Metatron.«

[4] Sib. III,812: ὥστε προφητεῦσαί με βροτοῖς αἰνίγματα θεῖα.

[5] Sib. III,47 f: τότε δὴ βασιλεία μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποις φανεῖται. — Dasselbe Ass. Mos. 10,1: *Et tunc parebit regnum illius in omni creatura illius.*

lich geworden ist, nicht, dass das Gottesreich eine präexistente, himmlische Grösse wäre, die jetzt zur Erde niedergesenkt würde.[1] Die Königsherrschaft Gottes ist kein selbständiges Ding — sie ist eben die Herrschaft Gottes. Aber ihre Offenbarung bedeutet doch nicht nur, dass das, was vorher nicht gesehen werden konnte — nämlich, dass Gott der König der Welt sei — jetzt gesehen wird. Man muss die Vorstellung von einer eschatologischen Offenbarung ernst nehmen.[2] Hier bricht eine göttliche Wirklichkeit durch, die früher vor der Welt verborgen war. Es handelt sich um die Enthüllung einer auch vorher wirksamen, aber von der Welt unerkannten überirdischen Realität, die sich jetzt durchsetzt. Diese Realität ist eben Gott selbst, der machtvoll sein Regiment über die ganze Erde aufrichtet und alle Gegner niederschlägt.[3] Die Offenbarung des Gottesreiches bedeutet darum nicht nur, dass das göttliche Weltregiment, das immer vorhanden ist, aber nicht von allen erkannt wird, jetzt deutlich gesehen wird, sondern dass ein neuer Zustand durchgeführt wird. Die Gottesherrschaft wird nicht nur entschleiert, sondern errichtet.

Bei der Offenbarung der Herrschaft Gottes kommt auch der Messias.[4] Von ihm wird aber nicht gesagt, dass er sich offenbart. Er ist wahrscheinlich in Sib. III nicht als eine vom Himmel kommende Gestalt gedacht. Die Möglichkeit, dass eine solche Vorstellung in Sib. III, 652 — καὶ τὸτ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα — vorliegt, ist allerdings erwogen worden.[5] Aber es wäre merkwürdig, wenn der himmlische Ursprung des Messias damit ausgedrückt sein

---

[1] DALMAN, Worte Jesu, S. 83. Vgl. die Offenbarung der Herrschaft des Messias II Bar. 39,7; oben S. 49.

[2] Das geschieht bei DALMAN nicht. Nach ihm soll Sib. III,47 nur »die dereinstige Anerkennung Gottes durch die gesamte Völkerwelt« beschreiben; a.a.O. S. 81.

[3] Darum reden die Test. XII Patr. davon, dass Gott selbst in der Endzeit auf der Erde erscheinen wird; Test. Sim. 6,5; Levi 4,4; 5,2; Juda 22,2; 23,5; Seb. 9,8; Napht. 8,3; vgl. EPPEL, Le piétisme juif, S. 96 f. — In den Targumen wird die Vorstellung von der Offenbarung des Gottesreiches auch dazu gebraucht, die zu anthropomorphistisch klingenden Aussagen über die Offenbarung Gottes umzuschreiben; vgl. DALMAN, Worte Jesu, S. 83.

[4] Sib. III,49: ἥξει δ'ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων εἰς αἰῶνας ἅπαντας ἐπειγομένοιο χρόνοιο.

[5] Vgl. LANCHESTER z. St., CHARLES, II, S. 390; MOORE, Judaism, II, S. 333 Anm. 2.

sollte, er komme »aus der Sonne«. Die Übersetzung »von Osten« wird darum die richtige sein.[1] Auch da behält die Ankunft des Messias etwas Geheimnisvolles er kommt vom Osten her, aber seinen Ursprung kennt man nicht.[2]

Dagegen redet Sib. V, 414 f — wohl unter dem Einfluss von Dan. 7,13, wie man allgemein annimmt — ausdrücklich von einem vom Himmel kommenden Messias: ἦλθε γὰρ οὐρανίων νώτων ἀνὴρ μακαρίτης σκῆπτρον ἔχων ἐν χερσίν, ὅ οἱ θεὸς ἐγγυάλιξεν. Dasselbe Messiasbild liegt wohl auch Sib. V, 108 — τις θεόθεν βασιλεὺς πεμφθεῖς — vor, obgleich θεόθεν an sich nur den Gedanken enthält, dass die Sendung des Messias von Gott bewirkt wird, nicht den, dass er von Gott im Himmel ausgeht. Da der Messias ἀνὴρ μακαρίτης genannt wird, muss man wohl mit DALMAN[3] annehmen, dass er kein himmlisches, präexistentes Wesen wie der Menschensohn in I Hen. und IV Esra, sondern einer der seligen Verstorbenen ist, der nach seinem Tode im Himmel aufgenommen worden ist und davon in der Endzeit wiederkehren wird, vielleicht David. Die Seligkeit ist allerdings seit alter Zeit für die griechischen Götter bezeichnend, aber dafür braucht man nicht das Wort μακαρίτης, sondern μάκαρ.[4] Das Messiasbild der Sibyllinen ist durch eine unklare Verbindung zwischen der Vorstellung vom himmlischen Erlöser und der alten nationalen davidischen Messiashoffnung entstanden und gekennzeichnet.

Auch in der LXX finden wir Spuren vom Glauben an den seit der Urzeit geschaffenen und verborgenen Messias. So in Ps. 109,3 ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε. Das wird allerdings die exakte Wiedergabe des dem Übersetzer vorliegenden hebr. Textes sein.[5] Ob der Übersetzer darin bewusst die Vorstellung vom präexistenten Messias gefunden hat, kann man nicht ganz sicher wissen, aber es ist wahrscheinlich.[6] Auch Dan. 7,13 scheint LXX die Vorstellung

---

[1] Die Bedeutung des Messias ist in der Fortsetzung sehr begrenzt. Nach seiner Ankunft erheben sich die feindlichen Mächte wieder. Gott schlägt sie nieder und stellt endgültig den paradiesischen Zustand auf Erden her, aber in der Darstellung davon hat der Messias keinen Platz.

[2] So auch VOLZ, Eschatologie², S. 181.

[3] DALMAN, Worte Jesu, S. 390 f.

[4] Vgl. LIDELL-SCOTT zu diesen Vokabeln.

[5] Vgl. G. WIDENGREN, Ps. 110 och det sakrala kungadömet i Israel, UUÅ 1941 7:1, S. 4.

[6] Nach BILLERB., II, S. 334 enthält der Ps. in LXX nur die Vorstellung von

von einem wirklich aus dem Himmel kommenden Messias in den Text hineinzutragen: καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν, καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ.[1] Vielleicht ist auch Jes. 9,5 ein himmlischer Ursprung des Messias vorausgesetzt, wenn er μεγάλης βουλῆς ἄγγελος genannt wird.[2] Es ist aber zu beobachten, dass der Übersetzer durch das Wort ἄγγελος mit dem ihm auffallenden אל des hebr. Textes fertig zu werden versucht. ἄγγελος kann darum einfach eine Verlegenheitsübersetzung sein, die den anstössigen Gedanken, dass der Messias Gott genannt würde, beseitigen soll. Wenn der Übersetzer Jer. 23,5; Sach. 3,8; 6,12 צֶמַח mit ἀνατολή übersetzt, legt er jedenfalls selbst keine transcendente Messiasvorstellung darin hinein, denn ἀνατέλλειν ist in LXX die gewöhnliche Übersetzung von צמח.

In der pseudepigraphischen Literatur haben wir den Glauben an den im Himmel verborgenen Messias hauptsächlich in den Menschensohnvorstellungen des I Hen. und des IV Esra gefunden. Dort tritt er als ein sehr betonter Zug auf. In den anderen Schriften ist dieser Glaube nicht so eindeutig zu belegen. Gewisse Zeugnisse davon glaubten wir aber in II Bar., in Apok. Abr. und in Sib., zuletzt auch an ein paar Stellen in LXX finden zu können. Immerhin muss gesagt werden, dass der Glaube an die Präexistenz des Messias ausserhalb der Menschensohnvorstellungen nur schwach bezeugt ist. Dort ist sie aber um so deutlicher und wichtiger.

In der rabbinischen Literatur redet man auch von der Ankunft des Gottesreiches als einer Offenbarung.[3] Dies ist, wie vor allem aus

---

einer »ideellen Präexistenz«. Das ist aber eine willkührliche Annahme. Dagegen Bousset-Gressmann³, S. 265, Volz, Eschatologie², S. 205; Bonsirven, I, S. 370. — Dagegen hat Billerb., II, S. 334 Recht, wenn er bestreitet, dass die Vorstellung von der Präexistenz des Namens des Messias LXX Ps. 71,5.17 vorliegt. Die futurale Einrichtung ist sowohl im hebr. als im griech. Text deutlich. (Anders Volz a.a.O. S. 205.) Vgl. doch die rabbinische Deutung des Psalms unten S. 58 Anm. 2 u. 3.

[1] Vgl. Bousset-Gressmann³, S. 264 f; Volz, Eschatologie², S. 205.

[2] Bousset-Gressman³, ibid.; Volz, ibid.

[3] Targ. Jes. 31,4 כין תיתגלי מלכותא דיהוה;
Targ. Jes. 40,9 איתגליאת מלכותא דאלהכון.
Targ. Jes. 52,7; Ob. 21; Micha 4,7; Sach. 4,7; 14,9; Pesiqta 51a, R. Azarja (A V) // Cant. r. 2,13 § 4 14a // Pesiqta r. 15 75a. Vgl. Dalman, Worte Jesu,

dem liturgischen Gebrauch deutlich wird,[1] ein stehender Terminus geworden. Nur vereinzelt — wenn überhaupt — sagt man dagegen dass das Gottesreich »kommt«.[2]

Von Messias gebraucht man beide Worte. Der Messias »kommt« (אתא, בוא),[3] oder er »wird geoffenbart« (נגלה).[4] Der erstere Ausdruck ist gewöhnlicher, aber auch der letztere ist ganz geläufig.

S. 83,311; BILLERB., I, S. 418,II, S. 251. — Auch Gott selbst wird sich in der Endzeit offenbaren. »In jener Stunde wird der Heilige, gepr. s.E., seine Herrlichkeit und seine Herrschaft allen Menschen zeigen (מראה) und wird Israel erlösen und sich offenbaren (ונגלה) an ihrer Spitze, wie es heisst: ‚Der Durchbrecher steigt auf vor ihnen; sie brechen durch und ziehen durch das Tor und gehen dadurch hinaus, und ihr König geht vor ihnen und JHWH an ihrer Spitze' (Micha 2,13); Pesiqta r.35 Ende 161a.

[1] Vgl. die Bitte für alle Festtage in der alten palästinischen Rezension des Achtzehn-Gebets גלה כבוד מלכותך מלוך על ישראל עמך במהרה (angeführt nach I. ELBOGEN, Die messianische Idee in den alten jüdischen Gebeten, Festschr. f. H. Cohen, 1912, S. 672) und das aus gaonäischer Zeit stammende Gebet על הכל: »Offenbar und sichtbar werde (תגלה ותראה) seine Königsherrschaft über uns in Eile und in naher Zeit«; Trakt. Soph. 14,12 (angeführt nach BILLERB., II, S. 251; vgl. auch DALMAN, Worte Jesu, S. 83; zur Datierung ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst, 1913, S. 199.

[2] BILLERB. I, S. 418 gibt als einzigen Beleg Targ. Micha 4,8: »Und du, Messias Israels, der wegen der Sünden der Gemeinde Zions verborgen gehalten wird, zu dir wird die Königsherrschaft kommen (לך עתידא מלכותא למיתי).« Diese Stelle ist aber nicht ganz relevant. Hier handelt es sich eigentlich nicht um die Ankunft des Gottesreiches, sondern um den Regierungsantritt des Messias: er, der vorher im Verborgenen gehalten worden ist, erhält jetzt die Herrschaft. Targ. Micha 4,7 redet dagegen von der Ankunft des Reiches Gottes aber als einer Offenbarung. Das Wort Königsherrschaft (מלכותא) in den beiden Versen deckt nicht denselben Inhalt. In V.7 handelt es sich um die Königsherrschaft Gottes, in V.8 um die Königsherrschaft des Messias in der Welt und besonders in Israel (vgl. das Ende des Verses: »und die frühere Macht soll kommen für die Königsherrschaft der Gemeinde Israels«). Eine Konkurrenz zwischen diesen beiden Vorstellungen besteht nicht. Vielmehr: wenn die Königsherrschaft Gottes erscheint, wird die Königsherrschaft dem Messias gegeben. Aber die zu ihm gekommene Königsherrschaft ist nicht mit der erschienenen Königsherrschaft Gottes identisch.

[3] Vgl. z.B. die messianischen Aussagen bSanh. 98a/b, wo Rabbinen aus verschiedenen Generationen — Tannaiten und Amoräern — die Frage erörtern, wann der Messias *kommt*.

[4] Vgl. z.B. bSukka 52a, Bar.: »Messias b. David, der schnell in unseren Tagen geoffenbart werden wird (עתיד להגלות)«; Derek 'Eres zuta Schlusskap.: »R. Jose ha-Gelili (T 11) sagte: Gross ist der Friede, denn wenn der König, der

Man denkt dabei oft nicht besonders darüber nach, woher der Messias kommt. Man konzentriert sich auf die Stunde seiner Ankunft, auf seine Erscheinung zum messianischen Regiment und zur Erlösung Israels. Was davor liegt, interessiert weniger, und darüber können verschiedene Meinungen bestehen.[1]

Einen Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken »kommen« und »geoffenbart werden« ist in dieser Hinsicht nicht festzustellen. Sie wollen dasselbe Ereignis beschreiben — der Messias tritt jetzt hervor, ist endlich da — und setzen nicht verschiedene Gedanken von der Natur und der Herkunft des Messias voraus. Wie die Offenbarung und die Ankunft des Messias genauer verstanden werden sollen, muss an den betreffenden Stellen untersucht werden. Das geht nicht einfach aus den Ausdrücken »kommen«, bzw. »geoffenbart werden« hervor.[2]

Dass die Ankunft des Messias als eine Offenbarung bezeichnet wird, erklärt sich zunächst aus der allgemeinen Auffassung vom eschatologischen Geschehen als der Offenbarung einer bisher verborgenen göttlichen Wirklichkeit. Wie das Gottesreich offenbar in die Welt hereinbricht, wie die für die Gerechten aufbewahrten himmlischen Güter erscheinen, so wird auch der Messias geoffenbart. Eine vorhergehende Existenz des Messias braucht dabei nicht vorausgesetzt zu sein. Der Messias gehört zu dem, was Gott in seinem Weltplan zur Erlösung Israels vorbereitet hat. Wenn dieser Weltplan verwirklicht wird, tritt das Versprochene und Vorbereitete in Erscheinung. Das ist zunächst der Sinn des Gedankens an die Offenbarung des Messias.

Messias, Israel geoffenbart wird (נגלה), wird er nur mit Frieden beginnen, denn es heisst: ‚Wie lieblich sind auf den Bergen die Füsse dessen, der frohe Botschaft bringt, der Frieden verkündigt' (Jes. 52,7)« (nach Billerb., III, S. 9 angeführt); Pesiqta 149a: »In der Stunde, wo Messias geoffenbart wird (יגלה), kleidet er [Gott] sich in Gerechtigkeit, wie es heisst: ‚Und er kleidete sich in Gerechtigkeit wie einen Panzer und der Helm des Heils war auf seinem Haupte' (Jes. 59,17)«; dasselbe Pesiqta r. 37 163b.

[1] Vgl. Volz, Eschatologie,[2] S. 176: »Was die Rabbinen interessiert, das ist mehr das Kommen des Messias an sich, als seine Art und Tätigkeit.«

[2] Mit Unrecht meint Billerb., II, S. 489, dass die unten zu besprechende Vorstellung von dem schon auf der Erde lebenden, aber noch unbekannten Messias immer vorausgesetzt wäre, wenn von der Offenbarung des Messias geredet wird. Darüber weiteres unten S. 72 ff.

Aber dieser Gedanke kann auch bestimmteren Inhalt erhalten. Das geschieht, wenn man über die Vorgeschichte des Messias vor seiner Erscheinung zur messianischen Herrschaft nachdenkt und sich darüber konkrete Vorstellungen macht.

Dabei ist man zwei Wege gegangen. Einerseits hat man an die Präexistenz des Messias im Himmel oder im Paradies gedacht. Aus dieser überirdischen Sphäre erscheint er dann in der Endzeit zur Erlösung seines Volkes. Andererseits hat man an ein Leben des Messias auf der Erde, bevor er sein messianisches Amt antritt, gedacht. Beide Vorstellungen können auch kombiniert werden: der aus dem Himmel kommende Messias lebt eine Zeit lang auf der Erde, ehe er als Messias hervortritt. In beiden Fällen kann seine Erscheinung zur letzten Machtübernahme als eine Offenbarung oder als ein Kommen beschrieben werden.

Mit der Vorstellung von einem im Himmel präexistenten Messias ist man allerdings im Rabbinismus sehr zurückhaltend. Der Grund dazu ist der, dass man im Rabbinismus den Glauben an ein übermenschliches oder gar göttliches Wesen des Messias ablehnt. Die Gestalt, die im Rabbinismus das nächste Gegenstück zum himmlischen Menschensohn des I Hen. bietet, ist Metatron, der auch in der von Rabbinen gepflegten Apokalyptik zum Vizeregent Gottes im Himmel eingesetzt wird und sogar »der kleine JHWH« genannt wird.[1] Aber Metatron ist niemals mit dem Messias identifiziert, und gegen diese Erhöhung Metatrons in der himmlischen Welt hat man Einspruch eingelegt.[2] Diese Vorstellungen kamen der grössten Häresie nahe, dass es zwei Mächte im Himmel gäbe. Der ortodoxe Rabbinismus hat sie abgelehnt.

In dieser Weise ist der Messias niemals im Rabbinismus erhöht worden. Das rabbinische Messiasbild ist das von Ben-David, der in der Endzeit zur — oder bei — der Erlösung Israels kommen wird. Er kann mit glänzenden Farben gezeichnet werden, wie es in Ps. Sal. geschieht, die das Messiasideal der Pharisäer darstellt. Aber er wird nicht als eine präexistente oder übermenschliche Gestalt gedacht.

Deutliche Belege für den Glauben an einen präexistenten Messias

---

[1] III Hen. 10—13. Vgl. H. Odeberg, 3 Enoch, S. I: 79—111; s. auch N. Johansson, Parakletoi, 1940, S. 130 ff.

[2] III Hen. 16.

sind aus der tannaitischen Zeit überhaupt nicht zu finden.[1] Erst später begegnen uns Aussagen und Schilderungen, die diese Vorstellung zum Ausdruck bringen.

Schon in der tannaitischen Zeit finden wir dagegen den Glauben, dass der *Name* des Messias schon vor der Weltschöpfung geschaffen worden ist. Dies ist eine geläufige Vorstellung im Rabbinismus, die sowohl in Talmud und Midrasch[2] als in Targum[3] zu belegen ist. Damit ist zunächst gesagt, dass die messianische Erlösung vom Anfang an von Gott beschlossen ist. Sie gehört zum Weltplan Gottes und wird zur bestimmten Zeit kommen.[4]

---

[1] Vgl. J. KLAUSNER, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, 1903, S. 65 f; DALMAN, Worte Jesu, S. 247 f, 397; BILLERB., II, S. 334—352.

[2] bPes. 54a, Bar.: »Es ist gelehrt worden: Sieben Dinge wurden vor der Weltschöpfung geschaffen. Und sie sind: die Tora, der Umkehr, der Gan Eden, das Gehenna, der Thron der Herrlichkeit, das Heiligtum und der Name des Messias... Der Name des Messias, wie es heisst: ‚Und sein Name wird ewig sein, vor der Sonne [temporal verstanden] sprosst sein Name' (Ps 72,17). Dasselbe bNed. 39b; Midr. Prov. 8,9 30a; Pirqe de R. Eliezer 3. Vgl. BILLERB., II, S. 335, wo mehrere Stellen verzeichnet sind. Es handelt sich in dieser Reihe nur um überweltliche Dinge, denn auch das Heiligtum wird irgendwie mit der Vorstellung vom himmlischen Heiligtum zusammenhängen. Das wird durch die angeführte Schriftstelle Jer. 17,12 wahrscheinlich. (In bPes. 54a wird diese Schriftstelle sowohl auf den Thron der Herrlichkeit als auf das Heiligtum bezogen. In allen Paralleltexten steht dagegen Ps. 93,2 als Belegstelle für die Vorweltlichkeit des Thrones. Diese ist wohl in bPes. ausgefallen.) Spätere Paralleltexte lassen die Beziehung auf das himmlische Heiligtum deutlich zum Ausdruck kommen; Midr. Ps. 90 § 12 196a; Tanch. B נשא § 19 17b/18a.

[3] Hier in der aus I Hen. 48,3 bekannten Form, dass der Name des Messias vor der Weltschöpfung genannt wurde; Targ. Micha 5,1; Sach. 4,7, Ps. 72,17. Eine wirkliche Existenz des Namens ist hier kaum vorausgesetzt; vgl. »wurde sein Name festgesetzt« (מזומן) Targ. Ps. 72,17 und zu I Hen. 48,3 SJÖBERG, Der Menschensohn, S. 88 ff. P. HUMBERT, Le Messie dans le Targum des Prophètes, RThPh 44,1911, S. 15 wird aber Recht haben, wenn er schreibt »‚Cela ne suppose qu'une prévoyance spéciale de Dieu par rapport au Messie', écrit le P. Lagrange; cette formule nous semble un peu trop négative et nous dirions: le Messie préexistait parce que Dieu avait *prononcé son nom*. Ce nom a été ‚prononcé', et comme tel il est sorti du pur néant, il et *appelé* (אמיר) *à l'existance* et trouvera un jour sa realisation concrète, objective.«

[4] Vgl. H. FREEDMAN in dem Soncino Talmud zu bPes. 54a (S. 265) und bNed. 39b (S. 125).

Aber diese Vorstellung enthält mehr. Die Schöpfung des Namens des Messias bedeutet nicht nur, dass Gott beschlossen hat, einst Israel zu erlösen, und den Namen des Erlösers festgesetzt hat. Es handelt sich nicht um einen blossen Gedanken Gottes. Weil der Name des Messias geschaffen ist, ist die kommende Erlösung irgendwie als verborgene Realität in der himmlischen Welt da.

Nach KLAUSNER wäre mit der Präexistenz des Namens des Messias nur gesagt, dass »die Idee der Erlösung durch den Messias« vom Anfang an da gewesen ist.[1] Von einer wirklichen Präexistenz des Namens könnte man nicht reden, weil das keinen Sinn hätte, wenn der Messias selbst nicht präexistierte.[2] Das ist aber eine zu moderne

---

[1] KLAUSNER, Die messianischen Vorstellungen, S. 66.

[2] KLAUSNER a.a.O. S. 66 verweist darauf, das nach Gen.r. 1 Theod. 6 der Name des Messias nicht wirklich geschaffen wurde, sondern seine Schöpfung nur in den Gedanken Gottes aufgestiegen war (עלה במחשבה להבראות) — darum kann von ihm gesagt werden, dass er der Schöpfung »voranging« (קדם). Dies sieht aber wie eine spätere Korrektur aus. Die tannaitische Reihe von den vorweltlichen Dingen ist zum Teil zerbrochen und umgestaltet: es werden nur sechs Dinge genannt; es fehlt die Umkehr — sie wird dann von R. Ahaba b. Zeira (A IV) hinzugefügt — und statt Gan Eden und Gehenna werden die Patriarchen und Israel eingeführt. Da die letzteren keine himmlische Präexistenz hatten, war es mit dieser Reihe notwendig, einen Unterschied zwischen wirklich geschaffenen und nur geplanten Dingen zu machen. In Tanch. B נשא § 19 17b werden die beiden Reihen mit einander verbunden — ohne die genannte Distinktion, aber auch ohne das Wort »schaffen«: es heisst nur wie in Gen.r., dass diese Dinge der Schöpfung vorangingen (קדמו). Midr. Ps. 93 § 3 207b ist der Gedanke, dass die vorweltlichen Dinge nur in Gottes Gedanken aufgestiegen und nicht wirklich geschaffen worden sind, auf die ganze Reihe ausgedehnt worden — auch der Thron der Herrlichkeit und die Tora sind nur geplant worden. Hier wird nicht vom Namen des Messias, sondern vom Messias selbst geredet. Diese Übersicht lässt deutlich werden, dass die in der Baraitha in Talmud vorliegende Auffassung die ursprüngliche ist, die dann verschiedene Wandlungen durchgemacht hat. — Die alte Reihe findet sich noch Seder Elijahu rabba 31 (vgl. BILLERB., II, S. 335) — ohne die Umkehr — und Midr. Ps. 90 § 12 196a — mit der von R. Schimon b. Laqisch (A II) stammenden Ansicht, diese Dinge gingen mit 2000 Jahren der Schöpfung voran. Obgleich das Verbum »vorangehen« und nicht »schaffen« an dieser Stelle gebraucht wird, ist es ganz deutlich, dass die genannten Dinge als wirklich im Himmel existierend gedacht werden. Es folgt eine — späte — Darstellung, wie sie in der himmlischen Welt arrangiert waren. Nach dieser war der Name des Messias in einem Edelstein über dem Altar des himmlischen Heiligtums eingraviert. Zu dieser Vorstellung vgl.

Beurteilung. Der Name hatte an sich eine Realität.[1] Wenn der Name des Messias schon vor der Weltschöpfung geschaffen worden ist, ist die messianische Wirklichkeit, die in der Endzeit erscheinen wird, schon im Himmel verborgen, obgleich der Messias selbst noch keine Existenz hat — und zwar nicht nur als Gedanke, als Begriff, sondern als Realität.[2]

Während die Vorstellung von der vorweltlichen Erschaffung des Namens des Messias im Rabbinismus geläufig ist, wird der Messias selbst nur selten, und zwar in ziemlich später Zeit, als präexistent dargestellt.

Im babylonischen Talmud finden wir folgende Aussage eines Amoräers aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts:

»R. Nachman b. R. Chisda (bA III) deutete: Was heisst was geschrieben steht: ‚So sagt JHWH zu seinem Messias, zu Kores, dessen Rechte ich ergriffen habe' (Jes. 45,1)? War denn Kores der Messias?! Vielmehr: der Heilige, gepr. s. E., sagte zum Messias: Ich klage bei dir den Kores an; ich sagte: Er soll mein Haus bauen und meine Gefangenen versammeln (vgl. Jes. 45,13) — er aber sagte: ‚Wer unter euch zu seinem Volke gehört etc. ... der ziehe hinauf' (Esra 1,3).«[3]

Der Schriftvers Jes. 45,1 soll nach dieser Deutung als ein Wort Gottes an den Messias verstanden werden.[4] Das bedeutet nicht, dass der Messias zur Zeit des Kores schon geboren wäre.[5] Das Ganze ist

---

III Hen. 39,1: die göttlichen Namen sind am Thron der Herrlichkeit eingraviert; 22,5: der Engelfürst Kerubiel hat eine Krone mit dem göttlichen Namen eingraviert; vgl. ODEBERG, 3 Enoch, S. II: 73,123 f.

[1] Vgl. die Spekulationen über den göttlichen Namen.

[2] Vgl. VOLZ, Eschatologie[2], S. 206: »Dieser präexistente Name ist das transzendente Urbild, der in der Ewigkeit verborgene, seinem Wesen nach vorhandene Heiland, im Unterschied von seinem Heraustreten in die Aktivität.« Dass der Messias selbst nicht präexistent ist, soll hier durch die Worte »seinem Wesen nach« gesagt werden. Vgl. auch BOUSSET-GRESSMANN[3], S. 263 Anm. 1. Die Bezeichnung »ideelle Präexistenz« macht den Inhalt dieser Vorstellung nicht ganz klar, obgleich sie oft gebraucht wird, z.B. von BILLERB., II, S. 334 f. — M. BUTTENWIESER, Art. »Messiah«, JE VIII, S. 511 findet in der behandelten Vorstellung eine wirkliche Präexistenz des Messias.

[3] bMeg. 12a.

[4] Gott spricht zum Messias (למשיחו) über den Kores (לכורש).

[5] BILLERB., II, S. 339 erwähnt die Möglichkeit einer solchen Deutung, entgeht ihr aber durch die Annahme, der משיח sei an der zweiten Stelle nicht

nicht geschichtlich, sondern zeitlos zu verstehen. Gott und der Messias werden hier zunächst als Gestalten der religiösen Begriffswelt behandelt, ohne dass eine irdische Existenz des Messias angenommen wäre. Aber dabei wird das Gespräch Gottes mit dem Messias zu einer konkreten Szene ausgestaltet, die die Präexistenz des Messias im Himmel voraussetzt.

Ein präexistenter Messias ist auch in folgender Aussage von R. Levi (A III) vorausgesetzt, in seinem Namen von R. Kohen (A IV) und R. Jehoschua aus Siknin (A IV) tradiert:

»Früher erfüllte ein Mensch ein Gebot und der Prophet schrieb es auf. Jetzt, wenn ein Mensch ein Gebot erfüllt, wer schreibt es auf? Elia und der König Messias; und der Heilige, gepr. s. E., versiegelt ihre Handschrift. Dies ist was geschrieben steht: ‚Da haben die Gottesfürchtigen mit einander gesprochen, und JHWH horchte und hat es gehört, [es wurde ein Gedenkbuch vor ihm aufgeschrieben für die Gottesfürchtigen und die seinen Namen achten]' (Mal. 3,16).«[1]

Endlich finden wir in Pesiqta rabbati einen längeren, messianischen Abschnitt — vielleicht aus dem 7. Jahrhundert stammend[2] — wo die Präexistenz des Messias seit der Weltschöpfung vorausgesetzt und geschildert wird.[3]

Gott hat vor der Schöpfung auf den Messias und seine Werke geschaut (צפה) und hat für ihn und sein Geschlecht das Licht, das gut war (Gen. 1,4) unter seinem Thron der Herrlichkeit verborgen.[4] Könnte das an sich auf eine Voraussehung des Auf-

der Messias, sondern der Hohepriester. Dieser wird כהן משיח genannt und kann — wenigstens wenn er vorher mit dem vollen Namen genannt worden ist — auch einfach משיח heissen; vgl. bHor. 6b—8a; jHor. II 46c/d. Aber das Wahrscheinliche ist, dass durchweg der Messias gemeint ist (vgl. משיחו im Text). Mit der Annahme einer Präexistenz des Messias verschwindet jede Schwierigkeit.

[1] Lev.r. 34,8 178b; Ruth r. 5,6 zu 2,14 40b; vgl. BILLERB., II, S. 173.

[2] Vgl. B. BAMBERGER, A Messianic Document of the Seventh Century, HUCA 15, 1940, S. 425—432.

[3] Pesiqta r. 34—37 158a—164b. Der Abschnitt stammt aus einer besonderen jüdischen Gruppe, »den Trauernden auf Zion« (אבילי ציון), die sich als die Gerechten gegenüber den anderen Israeliten, von denen sie verachtet und verhöhnt werden, fühlen; Pesiqta r. 34 158b. Vgl. BAMBERGER a.a.O. S. 425 f.

[4] Pesiqta r. 36 161a/b.

tretens des Messias gedeutet werden, so geht aus der Fortsetzung mit aller Deutlichkeit hervor, dass der Messias schon im Himmel da ist. Satan fragt Gott, für wen das Licht verborgen ist, und Gott zeigt ihm den Messias, vor dem er erschrocken zum Boden fällt:

»Der Satan sagte vor dem Heiligen, gepr. s. E.: Herr der Welt, das Licht, das unter deinem Thron der Herrlichkeit verborgen ist — wem gehört das? Er sagte zu ihm: Dem, der dich nocheinmal zuschanden machen wird mit Beschähmung des Angesichts. Er sagte zu ihm: Herr der Welt, zeige mir ihn. Er sagte zu ihm: Komm und sehe ihn. Und als er ihn sah, erschrack er und fiel auf sein Angesicht und sagte: Fürwahr, dieser ist Messias, der mich und alle Fürsten der Völker der Welt in Gehenna stürtzen wird, wie es heisst: ‚Verschlingen wird er den Tod auf immer und JHWH Elohim wird alle Tränen von allen Gerechten abwischen' (Jes. 25,8).«[1]

Auch die Völker der Welt[2] strömen herzu, um ihren künftigen Richter zu schauen:

»In dieser Stunde strömten die Völker zusammen, sie sagten vor ihm: Herr der Welt, wer ist der, in dessen Hand wir fallen werden? Was ist sein Name? Wie ist er beschaffen? Der Heilige, gepr. s. E., sagte zu ihnen: Er ist Messias. Und sein Name ist Ephraim, mein gerechter Messias.[3] Er wird seine Gestalt und die Gestalt seines Geschlechts erhöhen und die Augen Israels erleuchten und sein Volk erlösen, und keine Sprache wird gegen ihn bestehen können, wie es heisst: ‚Nicht wird ihn drängen ein Feind und ein Frevelmütiger ihn nicht bedrücken' (Ps. 89,23). Und alle seine Feinde und Dränger werden fliehen, wie es heisst: ‚Zerschlagen will ich vor ihm seine Dränger' (Ps. 89,24). Selbst die Ströme hören auf im Meer,

---

[1] Pesiqta r. 36 161b.

[2] Nach Billerb., II, S. 348 »die präexistenten Seelen der Heiden samt ihren Engelfürsten«. Aber die Völker der Welt werden hier in derselben zeitlosen Weise eingeführt wie in so vielen »idealen« Szenen in der Midraschliteratur. Sie gehören als die Feinde Israels zur religiösen Vorstellungswelt und werden erwähnt, ohne dass man darüber reflektiert, wie sie schon zu dieser Zeit da sein könnten.

[3] Dieser Name hat mit dem sterbenden Messias b. Ephraim oder b. Joseph nichts zu tun. Zur Übers. »meinen gerechten Messias« für משיח צדקי, vgl. Pesiqta r. 37 162b, 163a, 164a, wo die Patriarchen den Messias משיח צדקנו »unseren gerechten Messias« nennen.

wie es heisst: ‚Und ich werde seine Hand auf das Meer legen und auf die Ströme seine Rechte' (Ps. 89,26).»[1]

Schon bei der Schöpfung[2] trifft Gott mit dem Messias eine Verabredung, dass er in der Zukunft das Leiden auf sich nehmen soll, um Vergebung für ganz Israel zu erwerben:

»Der Heilige, gepr. s. E., fing an mit ihm eine Verabredung zu treffen und sagte zu ihm: Diese, die bei dir verborgen sind [d.h. die Israeliten, deren Seelen in der himmlischen Vorratskammer vor ihrer Geburt aufbewahrt waren], ihre Sünden werden dich unter ein eisernes Joch bringen und wie das Kalb, dessen Augen dunkel sind, machen und werden deinen Geist im Joch ersticken, und wegen ihrer Sünden wird deine Zunge an deinem Gaumen kleben. Stimmst du dessen zu? Messias fragte vor dem Heiligen, gepr. s. E.: Wird jene Not viele Jahre dauern? Der Heilige, gepr. s. E., sagte zu ihm: Bei deinem Leben und beim Leben meines Hauptes, eine Jahrwoche ist es, die ich über dich beschlossen habe. Wenn deine Seele darüber betrübt ist, vertreibe ich sie [die Israeliten] sofort. Er sagte vor ihm: Herr der Welten, im Jubel meiner Seele und in der Freude meines Herzens nehme ich es auf mich, unter der Bedingung, dass keiner von Israel vergehe. Und nicht nur die Lebenden sollen in meinen Tagen gerettet werden, sondern auch die im Staube Verborgenen; und nicht nur die Toten in meinen Tagen sollen gerettet werden, sondern auch die Toten, die seit den Tagen des ersten Adam bis jetzt gestorben sind, und nicht nur diese, sondern auch die Fehlgeburten sollen in meinen Tagen gerettet werden; und nicht nur diese sollen in meinen Tagen gerettet werden, sondern auch jeder, der in deinen Gedanken aufgestiegen ist, geschaffen zu werden, aber nicht geschaffen worden ist.[3] Unter dieser Bedingung nehme ich [es] auf mich. In jener Stunde bestimmte der Heilige, gepr. s.E., für ihn vier Tiere, die den Thron der Herrlichkeit des Messias tragen.«[4]

---

[1] Pesiqta r. 36 161b.

[2] Zur Zeitbestimmung vgl. Pesiqta r. 36 162a: Wenn der Messias seine Not vor Gott klagt, erhält er die Antwort: »Ephraim, mein gerechter Messias, du hast [es] schon seit den sechs Schöpfungstagen auf dich genommen.«

[3] Hier ist der alte Glaube, dass ganz Israel an der zukünftigen Welt Anteil hat, MSanh. X,1, zu seinen äussersten Konsequenzen getrieben.

[4] Pesiqta r. 36 161b. — Sitzt der Messias schon jetzt auf seinem Thron der Herrlichkeit im Himmel, oder wird er es erst in der Endzeit nach seiner Erhöhung tun? Wahrscheinlich das letztere.

Es folgt noch eine Szene aus der Präexistenz des Messias. Seine Feinde kommen vor Gott und klagen sein Geschlecht an — nicht ihn selbst — damit es nicht geboren werde und sie selbst vor dem Untergang gerettet werden:

»In jener Stunde sagten seine Feinde und die Fürsten der [Welt-] Reiche: Kommt, wir wollen das Geschlecht des Messias anklagen, damit es nie geschaffen werde. Der Heilige, gepr. s. E., sagte zu ihnen: Wie könnt ihr dieses Geschlecht anklagen, das geliebt und schön ist und dessen ich mich freue und an dem ich Gefallen habe und das ich stütze und an dem ich Wohlgefallen habe, wie es heisst: ‚Siehe, mein Knecht, den ich stütze, mein Auserwählter, an den meine Seele Wohlgefallen hat; ich habe mein Geist über ihn kommen lassen etc! (Jes. 42,1). Und wie wollt ihr ihn anklagen?[1] Siehe, ich vernichte euch alle, ‚ihr Brandstifter, gegürtet mit Flammenpfeilen' (Jes. 50,11).«[2]

Der Messias ist also nach dieser Schilderung seit der Weltschöpfung im Himmel verborgen. Daraus wird er endlich kommen, zunächst um durch sein Leiden vor seiner Offenbarung als Messias die Sünden seines Volkes zu sühnen,[3] dann um durch Gottes Kraft die Macht zu ergreifen, alle Feinde niederzuschlagen und selbst erhöht zu werden.[4]

In dieser Messiasgestalt sind menschliche und übermenschliche Züge verbunden. Er ist im Himmel verborgen, aber weilt dort mit den Israeliten — d.h. mit den präexistenten Seelen der Israeliten — zusammen. Er wird einst wie ein Mensch geboren.[5] Die Patriarchen sagen, er sei ihr Sohn, und wenn er grösser als sie ist, ist er es, nicht weil er aus dem Himmel stammt, sondern weil er für die Sünden seines Volkes gelitten hat.[6] Wenn er geplagt wird, klagt er seine

---

[1] Die Anfeindungen gelten dem Geschlecht des Messias, aber in der Auslegung gleitet der Gedanke zum Messias selbst über. Um seinetwillen ist ja sein Geschlecht geliebt, ja, er selbst ist eigentlich der Beliebte.

[2] Pesiqta r. 36 161b/162a.

[3] Darüber unten S. 85.

[4] Pesiqta r. 37 163a.

[5] Pesiqta r. 37 164a: »Selig die Stunde, wo er geschaffen wurde [im Mutterleib, wo seine Seele mit dem Embryo vereinigt wurde]; selig der Mutterleib, aus dem er herausgegangen ist; selig das Geschlecht, dessen Augen ihn sehen.«

[6] Pesiqta r. 37 162b: »Die Väter der Welt werden im Nisan aufstehen und zu ihm sagen: Ephraim, unser gerechter Messias, obgleich wir deine Väter sind, bist du grösser als wir, weil du die Sünden unserer Söhne getragen hast.«

Not vor Gott — er kann sie nicht aushalten, da er Fleisch und Blut ist.[1]

Aber andererseits treten Züge hervor, die die Grenzen des bloss Menschlichen sprengen und eine übermenschliche Gestalt durchschimmern lassen. Obgleich er mit den präexistenten Seelen zusammen verborgen ist, ist seine Präexistenz nicht nur die gewöhnliche einer menschlichen Seele. Ganz anders als die Seelen hat er schon in seiner vorirdischen, himmlischen Existenz volle individuelle und persönliche Realität.[2] Ihm wird auch eine solche Stellung im kosmischen Geschehen zugeteilt, dass er über das bloss Menschliche erhoben wird. Dass seine Gerechtigkeit vor Gott mehr wägt als die himmlische Familie, d.h. die Engel,[3] bedeutet nicht so viel, wie es zunächst erscheinen könnte, denn nach einer anderen Aussage bedeuten die Gerechten überhaupt mehr als die Dienstengel.[4] Aber wenn Satan beim Anblick des Messias zitternd auf sein Angesicht fällt,[5] erklärt sich das nicht nur aus dem Gedanken an seine kommende Bestrafung durch ihn, sondern daraus, dass er vor einer Gestalt steht, die so erhaben ist, dass er von numinoser Scheu erfüllt wird. Dieser Messias ist nicht nur der irdische Erlöser seines Volkes; er ist der von Gott auserwählte Herrscher des ganzen Kos-

[1] Pesiqta r. 36 162a: »In der Woche, wo der Sohn Davids kommt, bringen sie eiserne Balken und legen sie ihm auf den Hals bis seine Gestalt gebogen wird. Und er schreit und weint und seine Stimme steigt empor zum Himmel. Er sagt vor ihm: Herr der Welt, wie ist meine Kraft und wie ist mein Geist und wie ist meine Seele und wie sind meine Glieder? Bin ich nicht Fleisch und Blut?«

[2] Vgl. DALMAN, Worte Jesu, S. 247. BILLERB., II, S. 347 ff, 352 findet hier nur die Präexistenz der Seele des Messias, ähnlicher Art wie die der anderen Seelen der Menschen. Dafür spricht, dass der Messias dann wie die anderen Seelen »geschaffen« wird; vgl. oben S. 64 Anm. 5. Aber die ganze Darstellung lässt ihn doch schon in der Präexistenz als fertige Persönlichkeit hervortreten. — Die Präexistenz der Seele des Messias findet BILLERB., II, S. 346 f ohne genügenden Grund auch bJeb. 62a: »R. Asi (A III) hat gesagt: Der Sohn Davids kommt nicht eher als bis alle Seelen im Guph [der himmlischen Vorratskammer] zu Ende sind.«

[3] Pesiqta r. 34 159a. Die Familie Gottes (פמליא שלי) auch Pesiqta r. 35 160b, wo aus dem Zusammenhang deutlich wird, dass die Engel gemeint sind. »Die obere Familie«, פמליא שלמעלה, ist ein geläufiger Terminus in der rabbinischen Apokalyptik.

[4] Pesiqta r. 35 160b.

[5] Vgl. oben S. 62.

mos und Richter der bösen Mächte. Nicht nur wird sein Triumph über die Feinde Israels mit den überschwänglichsten Farben ausgemalt,[1] er selbst wird zum höchsten Himmel erhöht und Gott gibt ihm vom Glanz seiner eigenen Herrlichkeit.[2]

Dieser Messias ist zwar kein göttliches oder engelgleiches Wesen. Er ist der versprochene Erlöser Israels aus Davids Geschlecht.[3] Die Selbstverständlichkeit, mit der er sich selbst einen Menschen von Fleisch und Blut nennt, darf nicht vergessen werden. Aber er hat Eigenschaften, die den Rahmen des nur menschlichen Messiasbildes sprengen und zu einer übermenschlichen Messiasvorstellung gehören.

Zum Messiasbild der Pesiqta r. gibt es im älteren Rabbinismus kein Gegenstück. Dagegen finden wir in späteren Midraschen ähnliche Vorstellungen von einer vorirdischen Existenz des Messias im Paradies.[4] Aber auch aus der Zeit der Amoräer konnten wir jedoch zwei Aussagen finden, wo die Präexistenz des Messias vorausgesetzt war. Gerade die gelegentliche Art, wie diese Vorstellung darin erwähnt wird, zeigt, dass sie keine auffallende Sondermeinung war. In dieser Weise konnte man vom Messias sprechen.

Wie ist die Präexistenz des Messias in diesen rabbinischen Quellen zu erklären?

Zunächst kann man auf den Einfluss der frommen Phantasie hinweisen. Es handelt sich um spekulative Erweiterungen der gewöhnlichen rabbinischen Messiasvorstellung im legendarischen Stil. Diese lassen sich zunächst folgendermassen erklären.

Weil der Messias zu den feststehenden religiösen Begriffen gehörte, war seine Gestalt wohl bekannt. Er hatte sozusagen eine Existenz in der Welt der religiösen Vorstellungen. Darum redet man fast zeitlos von ihm als von einer wirklichen Gestalt. Besonders in der Schriftdeutung konnte er in dieser Weise eingeführt und in Beziehung zu Gott gebracht werden. Gott liebt ihn, Gott spricht zu ihm u.s.w. Dadurch tritt er sozusagen auf der himmlischen Szene auf, und aus der vorgestellten Realität, die er als fest eingebürgerte Glaubensvorstellung hatte, wird eine wirkliche.

---

[1] Pesiqta r. 37 163b.

[2] מזיו כבודו; Pesiqta r. 37 163b.

[3] Mit diesem Namen wird er Pesiqta r. 36 162a (oben) genannt.

[4] Vgl. Midr. Konen, BM II, S. 29; Billerb. II, S. 290 f.

In dieser Weise ist wohl die oben[1] angeführte Aussage von R. Nachman b. Chisda entstanden. Man kann fragen, ob das Ganze hier mehr als Schriftdeutung ist, ob R. Nachman wirklich an einen im Himmel existierenden Messias gedacht hat. Die ganze Szene hat etwas Zeitloses an sich, und der Messias tritt in ähnlicher Weise auf wie etwa die Völker der Welt in der oben erwähnten Szene aus Pesiqta r. In der eben beschriebenen Weise wird aber doch tatsächlich der Präexistenzgedanke in dieser Aussage vorhanden sein.

Eine reale Präexistenzvorstellung liegt in der Aussage von R. Levi[2] deutlich vor. Hier handelt es sich nicht nur um eine ideelle Szene, die zwecks der Schriftdeutung geschaffen ist. Es wird dem Messias wie dem zum Himmel erhöhten Elia eine fortlaufende Wirksamkeit zugeschrieben: sie zeichnen die guten Werke, die die Menschen tun, auf. Hier ist kein Zweifel, dass der Messias als eine wirklich existierende Gestalt im Himmel oder im Paradies gedacht ist.

Dieses Messiasbild, und das später in Pesiqta r. uns begegnende, ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur in der oben beschriebenen Weise aus einer ganz rationalen und menschlichen Messiashoffnung im Rabbinismus entstanden. Wahrscheinlich gehen auch Verbindungslinien zum apokalyptischen Messiasbild zur Zeit Christi. Erst nach dem ersten nachchristlichen Jahrhundert hat der ortodoxe Rabbinismus die Apokalyptik auszuscheiden versucht — ohne sofort vollständigen Erfolg zu haben. Sowohl im ersten als im zweiten Jahrhundert haben hervorragende Rabbinen die mystisch-apokalyptischen Spekulationen und Offenbarungen gepflegt. Zu dieser Zeit bestand keine scharfe Grenze zwischen dem Rabbinismus und der Apokalyptik. Der Verfasser des IV Esra steht dem Rabbinismus seiner Zeit nahe. Gerade er zeigt, wie die apokalyptischen, überirdischen Messiaserwartungen — auf die Gestalt des Menschensohnes konzentriert — mit den nationalen Hoffnungen auf einen Messias aus dem Hause Davids verbunden werden konnten. In dieser Form konnte der Glaube an den überirdischen Messias, der vor seiner Erscheinung im Himmel oder im Paradies weilt, auch in den Rabbinismus seinen Weg finden und er ist wahrscheinlich niemals völlig verschwunden, bis er in den späteren, spekulativ-

[1] Oben S. 60.
[2] Oben S. 61.

legendarischen Messiasvorstellungen wieder lebendig wurde. Weil die Quellen vom ortodoxen Judentum geprägt sind, ist es aber nicht möglich, eine solche Entwicklung zu belegen. Nur vereinzelt tauchen Aussagen auf, die den Glauben an einen schon im Himmel existierenden Messias voraussetzen.[1]

Von dem Glauben an einen präexistenten Messias ist die Vorstellung zu unterscheiden, dass ein Verstorbener, der jetzt im Paradies weilt, als Messias zurückkehren wird.[2] Dieser Glaube ist im Rabbinismus in verschiedener Form zu belegen. Gewöhnlich heisst der Messias »Sohn Davids», aber nach einigen Stellen ist er der wiederkehrende David selbst.[3] Auch Hiskia hat man vielleicht als Messias erwartet, aber eindeutige Belege dafür gibt es nicht.[4]

---

[1] Vielleicht enthält auch die — zurückgewiesene — Ansicht des R. Aqiba (T II), dass Dan. 7,9 einen Thron für David, d.h. Messias, neben dem Thron Gottes erwähne, einen *Nachklang* von der Vorstellung vom überirdischen Messias; bChag. 14a. — Dass Verbindungen zwischen der älteren Apokalyptik und der späteren jüdischen Mystik bestehen, hat ODEBERG, 3 Enoch, Introduction betont.

[2] BILLERB., II, S. 339 f setzt voraus, dass der im Paradies oder im Himmel vor seiner Erscheinung verborgene Messias immer ein von der Erde entrückter Mensch wäre. Dafür spricht eine Aussage, nach der der Messias einer der Menschen ist, die lebend ins Paradies eingegangen sind; Derek 'Eres zuta 1; BILLERB., IV, S. 766. Aber man hat nicht das Recht, jede Aussage vom Messias im Paradies danach zu erklären. Beide Vorstellungen kommen vor; vgl. I. LÉVI, L'Apocalypse de Zorobabel, REJ 68, 1914, S. 148 Anm. 8. BILLERB:s Ansicht erklärt sich daraus, dass er jede Vorstellung von einem präexistenten Messias im älteren Judentum, auch in der Apokalyptik, leugnet.

[3] Vgl. BILLERB., II, S. 336 ff, wo der verschiedene Inhalt der Aussagen über den in der Endzeit auftretenden David analysiert wird.

[4] Nach BILLERB., II, S. 336 handeln eine ganze Reihe von Stellen, die er II, S. 332 Anm. 2 aufzählt, vom messianischen Beruf des Hiskia. Keine dieser Stellen enthält aber den Gedanken, dass Hiskia als Messias zurückkehren wird. Die meisten haben überhaupt keine messianische Beziehung. Es handelt sich nur darum, dass die Verheissung Jes. 9,5 f auf Hiskia gedeutet wird; bSchabb. 55a; Ruth r. 7,2 42a; jSanh. X,1 27d, 56; Lev.r. 36,6 181a; bSanh. 94a. Dabei wird sie nicht als messianisch verstanden, wie besonders deutlich wird, wenn sowohl der Messias als Hiskia genannt werden; Ruth r. 7,2 42a. Wenn Trypho bei JUSTIN, Dial. c. Tryph. 43.67.68.71.77, die Immanuel-Prophetie Jes. 7,14 auf Hiskia deutet, soll damit die messianische Deutung dieser Stelle bei den Christen widerlegt werden: sie spricht nicht vom Messias, sondern von Hiskia. Vgl. dazu auch Num. r. 14,2 225a (oben); BILLERB. I, S. 75. Nach Bar Qappara (T V) hat Gott die Absicht gehabt, den Hiskia zum

In der amoräischen Zeit ist es eine geläufige Vorstellung, dass

---

Messias zu machen, aber diese Absicht ist nicht verwirklicht worden, weil es ein Unrecht gegen David bedeuten würde, der so viele Lieder gesungen hatte und doch nicht zum Messias gemacht wurde; bSanh. 94 a; vgl. Cant. r. 4,8 22 b (oben), R. Jehoschua b.Levi (A I). Auch hier ist Hiskia also nicht der Messias. Andererseits zeigt die Stelle, dass man diesen gerechten König mit der messianischen Hoffnung in Verbindung gebracht hat. Noch deutlicher wird dies in der bekannten Aussage von R. Hillel [nicht der grosse Hillel; wahrscheinlich, vgl. EJ VIII, Sp. 51 f, einer der sogenannten Halbtanniten, denn schon Rab (A I) hat gegen seine Aussage polemisiert, bSanh. 98 b]: »Israel hat keinen Messias [zu erwarten], denn sie haben ihn schon in den Tagen Hiskias genossen (אכלוהו)«; bSanh. 99 a //bSanh. 98 b. Damit ist gesagt, dass die messianischen Verheissungen des AT schon durch Hiskia erfüllt worden sind. (Die Ansicht von H. GRESSMANN, Der Messias, S. 458, es sei nicht der König Hiskia, sondern ein von Herodes hingerichteter Zelot desselben Namens gemeint, Josephus Bell. Jud. I, 204 f, beruht auf mangelnde Kenntnis der rabbinischen Literatur.) Die messianische Zeit ist schon vorüber, der Messias ist schon da gewesen. Von einem in der Endzeit wiederkehrenden Messias Hiskia weiss auch R. Hillel nichts. Einen solchen Glauben hat man aber in der folgenden Baraitha gefunden: »In der Stunde seines Abscheidens sagte er [R. Jochanan b.Zakkai] zu ihnen [seinen Schülern]: Räumet die Hausgeräte fort wegen der Verunreinigung [durch seinen Leichnam] und bereitet einen Thron für Hiskia, den König Judas, der kommt«; bBer. 28b. In jSota IV,17 24c,29// jAZ III,1 42c,42// Aboth R. Nathan 25,2 wird dieselbe Geschichte von R. Jaaqob b.Idi im Namen des R. Jehoschua b.Levi erzählt, mit zwei anderen Szenen derselben Art dazu: »Als Rabban Jochanan b.Zakkai starb, verordnete er und sagte: Räumet den Hof wegen der Unreinheit und bereitet einen Thron für Hiskia, den König Judas. Als sein Schüler R. Eliezer [b.Hyrkanos] starb, verordnete er und sagte: Räumet den Hof wegen der Unreinheit und bereitet einen Thron für Rabban Jochanan b.Zakkai. Aber einige sagen: Was sein Lehrer schaute (חמא), schaute [auch] er. Einen von denen, die zur Familie Pazzais gehörten, wollten sie mit dem Hause des Patriarchen verschwägern, aber er nahm es nicht an; er sagte: Damit sie sich [meiner] nicht zu schämen brauchen. Als er starb, verordnete er und sagte: Räumet den Hof wegen der Unreinheit und bereitet einen Thron für Josaphat, den König Judas. Sie sagten: Der, welcher der Ehre nachlief, kommt nach dem, welcher vor der Ehre floh.« In der letzten Episode kommt der König Josaphat wahrscheinlich, um den sterbenden Rabbi ins Paradies zu begleiten. In derselben Weise kann man auch die beiden anderen Erzählungen verstehen. Das ist seit Raschi die traditionelle jüdische Deutung. (Bei LEVY,[2] II, S. 362 ist sie mit einer unbegründeten Identifizierung des Hiskia mit Rabban Gamliel II und des Josaphat mit Jehuda ha-Nasi verbunden.) BILLERB., I, S. 30, II, S. 336 meint aber, dies sei eine sekundäre Deutung. Ursprünglich wäre gemeint, dass

der Messias vielleicht einer der Verstorbenen sein wird.[1] Mit dem Glauben an den im Himmel verborgenen Messias ist kein Leidensgedanke verbunden. Der Messias wird dort von Gott für die Stunde seiner Offenbarung aufbewahrt und ist in seinem Schutz geborgen.

Nach JOACH. JEREMIAS wäre allerdings der Menschensohn im I Hen. und im IV Esra als eine Leidensgestalt angesehen.[2] Beweis dafür wären besonders die Verbindungen zwischen dem Menschensohn und den Ebed-Jahve-Liedern des Deut.-Jes. Wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe, sind aber keine Leidenszüge im Glauben an den Menschensohn zu finden.[3] Er wird zweifellos mit gewissen Zügen aus den Ebed-Jahve-Liedern dargestellt. Dies ist in Bezug auf die beiden ersten Ebed-Jahve-Lieder (Jes. 42 und 49) ganz klar. Ob der Name »der Gerechte»[4] und die Beschreibung der

---

Hiskia, R. Jochanan oder Josaphat als Messias zur Erlösung ihres Volkes kommen würden. Schon KLAUSNER, Die messianischen Vorstellungen, S. 70 hat in Bezug auf Hiskia dieselbe Deutung gegeben. Sie findet eine gewisse Stütze in den oben erwähnten Erörterungen über die Verbindung zwischen Hiskia und den messianischen Hoffnungen. Aber eine ähnliche Deutung mit Bezug auf Josaphat würde — trotz Joel 4,2.12, mit dessen Einfluss BILLERB. rechnet — im ganzen Judentum völlig isoliert dastehen. Auch ist sonst kein Rabbi ausdrücklich als Messias bezeichnet, obgleich die Schüler ihren Lehrer bisweilen dadurch ehren, dass sie den Namen des Messias mit seinem Namen zusammenstellen, bSanh. 98b (Der Messias wird nicht dadurch mit den betreffenden Rabbinen identifiziert, wie JEREMIAS, Erlösung und Erlöser, S. 116 meint) oder sogar ihren Lehrer als Vorbild des Messias darstellen, wie es Rab (bA I) in Bezug auf Jehuda ha-Nasi tut (vgl. unten S. 70 Anm. 1). Es ist darum nicht unwahrscheinlich, dass die traditionelle jüdische Auslegung die richtige ist. Andererseits fehlen nach BILLERB., II, S. 336 sonst Zeugnisse dafür, dass ein Verstorbener aus dem Jenseits kommt, um einen Sterbenden ins Paradies zu begleiten. Man kann auch auf das Verbum »kommen« (בא) in bBer. 28b (nicht in den Parallelstellen) hinweisen, das gewöhnlich gebraucht wird, wenn die Ankunft des Messias beschrieben wird, und mit BILLERB. vielleicht auch auf die visionare Art (חמא) der Erlebnisse der Sterbenden. Die ganze Frage bleibt ungewiss.

[1] bSanh. 98b: »Rab (bA I) sagte: Ist er [der Messias] einer von den Lebenden, ist er wie (כגון) unser heiliger Rabbi [Jehuda ha-Nasi]; ist er einer von den Toten, ist er wie Daniel, der liebliche Mann.»

[2] JOACH. JEREMIAS, Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum, Deutsche Theologie 2, 1929, S. 106 ff; ThW V, S. 686 f.

[3] SJÖBERG, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, S. 116—139.

[4] I Hen. 38,2.

Reaktion der Könige und der Mächtigen bei der endzeitlichen Offenbarung des Menschensohnes zur Herstellung einer Verbindung auch mit Jes. 53 hinausreichen, ist mir immer noch zweifelhaft. Aber wie dem auch sei — jedenfalls sind keine Niedrigkeits- oder Leidensaussagen über den Ebed in der Beschreibung des Menschensohnes verwertet.[1] Dies ist um so auffallender, je mehr einzelne Beziehungen zwischen den Ebed-Liedern und dem Menschensohne man glaubt finden zu können.[2] Es konnte aber nicht anders sein. Das Leiden ist mit der Menschensohngestalt unvereinbar, weil er vor seiner Erscheinung zum eschatologischen Triumph keine irdische Existenz hat. Im Himmel wird er vor Gottes Macht, unter den Fittichen des Herrn der Geister aufbewahrt.[3] Dort kann ihn kein Leiden treffen.

Im IV Esra kann die Bezeichnung des Messias als »Knecht« Gottes (7,28) eine Verbindung mit dem Ebed des Deut.-Jes. nicht sicherstellen. Vollends ist es unmöglich, daraus zu schliessen, dass der Tod des Messias — mit der ganzen Menschheit zusammen und nach dem Ende der für sein Regiment bestimmten Zeit, die den Treuen wunderbares Glück geschenkt hat — als ein Sühnetod für das Volk angesehen wurde. Noch weniger kann man daraus ähnliche Schlüsse auf den Menschensohn in IV Esra 13 — von dem kein Tod erzählt wird — ziehen.

Auch der Messias im II Bar. hat keine andere Ähnlichkeit mit dem Ebed Jahve als die Bezeichnung »der Knecht» Gottes.[4] Davon gilt, was eben zu IV Esra gesagt wurde, und es kommt hinzu, dass der Knecht, der Messias, hier wie sonst im II Bar. nur als triumphierend dargestellt wird. Eine vorhergehende Periode, wo er geplagt worden wäre, ist durch nichts angedeutet.

---

[1] So auch H. FISCHEL, Die deuterojesajanischen Gottesknechtlieder in der jüdischen Auslegung, HUCA 18, 1943/44, S. 61.

[2] Wie JEREMIAS, ThW V, S. 686 f nach dem Vorgang von BILLERBECK (vgl. SJÖBERG a.a.O. S. 123, 126 f) es tut.

[3] I Hen. 62,7; 39,7. JEREMIAS, Erlöser und Erlösung, S. 110 meinte, dass die Verborgenheit an sich eine Leidensperiode bedeuten müsste. Dass dies unrichtig ist, geht aus diesen beiden I Hen.-Stellen mit aller Deutlichkeit hervor.

[4] II Bar. 70,9: »Und jeder, der vor allem dem zuvor Gesagten [den einander bekämpfenden Völkern] verschont bleibt und entrinnt, die gesiegt haben und [die] besiegt worden sind, werden in die Hände meines Knechtes (עבדי) des Messias überliefert werden.« Übersetzung nach VIOLET.

Auch in der rabbinischen Literatur ist die Vorstellung, dass der im Himmel weilende Messias von Leiden getroffen werde, ganz unbekannt. Noch Pesiqta rabbati weiss nichts davon.[1] Erst in einer sehr späten Legende finden wir diesen Glauben, aber ihre Darstellung trägt alle Spuren davon, dadurch entstanden zu sein, dass die Leiden des irdischen Messias auf den präexistenten übertragen worden sind.[2]

Wenn ein Verstorbener vom Himmel als der Messias erwartet wird, hat das mit dem Glauben an einen sterbenden Messias nichts zu tun.[3] Denn er ist ja nicht als Messias gestorben. Ein Leiden während der himmlischen Verborgenheit ist auch in diesem Falle ganz ausgeschlossen.

Es gibt aber auch eine ganz andere Vorstellung von der Ver-

---

[1] Nach BILLERB., II, S. 288 f, 291 leidet der Messias in Pesiqta r. 36 161b vor seiner Menschwerdung durch die Anfeindungen des Satan und der Engelfürsten der Heiden. Die Stelle ist oben S. 64 angeführt. Aber es handelt sich dort nur um Versuche, die künftige »Erschaffung« des Geschlechts des Messias, d.h. ihre — und des Messias — Erscheinung auf der Erde, zu verhindern, und diese Versuche werden von Gott abgewiesen. Kein Leiden trifft hier den Messias.

[2] Midrasch Konen, BM II, S. 29: Im fünften Haus des Gan Eden steht ein Tragesessel aus Weihrauchholz, mit Gold, Silber und Purpur geschmückt. »Auf ihn sitzt Messias b.David, der Jerusalem liebt. Elia, gesegneten Andenkens, erfasst sein Haupt und lässt ihn in seinem Schoss ruhen und stärkt ihn und sagt zu ihm: Trage die Leiden und das Gericht deines Herrn, der dich wegen der Sünde Israels züchtigt, und so steht es geschrieben: ‚Und er ist durchbohrt wegen unserer Sünden und zermalmt wegen unserer Missetaten' (Jes. 53,5), bis zu der Zeit, wo das Ende kommt. An jedem 2. und 5. Wochentag und an jedem Sabbat und Festtag kommen die Väter der Welt [die Patriarchen] und Mose und Aron, David und Salomo und alles Königtum des Hauses Davids und Propheten und Fromme und begrüssen sein Angesicht und weinen und sagen zu ihm: Trage das Gericht deines Herrn, denn das Ende ist nahe zu kommen, und die Ketten an deinem Halse werden gelöst und du gehst hinaus in Freiheit.« Parallele Ma'ase de R. Jehoschua b.Levi, BM II, S. 50; BILLERB., II, S. 291. Der im Paradies noch weilende Messias leidet das Gericht Gottes zur Sühung der Sünden seines Volkes. Es handelt sich dabei nicht nur um geistige Leiden — etwa Trauer wegen der Verzögerung der Stunde seiner Offenbarung — sondern um körperliches Leiden: der Messias ist in Gefangenschaft und trägt Ketten um den Hals. Dieses Schicksal erwartet z.B. nach Pesiqta r. den auf der Erde erscheinenden Messias durch die Anfeindungen der Heiden; vgl. unten S. 85.

[3] Wie JEREMIAS, Erlöser und Erlösung, S. 116 meint.

borgenheit des Messias. Nach dieser lebt er schon jetzt irgendwo auf der Erde, ist aber von allen unerkannt.[1]

Dieser Glaube kommt in zwei etwas verschiedenen Formen vor. Nach der oben[2] angeführten Aussage von Rab bSanh. 98b, rechnet man mit der Möglichkeit, dass der Messias einer von den jetzt Lebenden ist. Dieselbe Ansicht findet sich auch in anderen rabbinischen Aussagen.[3] Es handelt sich dabei nur um eine Möglichkeit. Man weiss nicht, ob der Messias schon auf der Erde lebt, hält es aber für möglich. Ausserdem wird er in diesen Aussagen ganz deutlich nur als ein Messias designatus angesehen. Er lebt als ein ganz gewöhnlicher Mensch und hat noch keine messianische Funktion. Er ist nur für das messianische Amt bestimmt. Niemand weiss, dass er der zukünftige Messias ist, und auch er selbst ist sich dessen nicht bewusst.[4]

Es gibt aber auch den bestimmteren Glauben, dass der Messias tatsächlich schon irgendwo auf der Erde lebt, und zwar nicht als gewöhnlicher Mensch, sondern als der wirkliche Messias, der in der Verborgenheit die Stunde seiner Offenbarung abwartet. Äusserlich ist seine Messianität nicht zu sehen. Insofern lebt er als ein gewöhnlicher Mensch. Aber er ist doch schon jetzt der Messias und weiss es selbst. Darum ist er mehr als ein Messias designatus, ein für die künftige Messianität bestimmter Mensch.

---

[1] Mit Unrecht stellt BILLERB., II, S. 489 diese Vorstellung mit der oben behandelten von der Verborgenheit des Messias im Himmel vor der eschatologischen Erscheinung zusammen.

[2] S. 70 Anm. 1.

[3] bSanh. 98b steht auch folgende Aussage von R. Nachman (bA III): »Ist er [der Messias] einer von den Lebenden, ist er wie (כגרן) ich, denn es heisst: ‚Sein Machthaber soll aus ihm selbst und sein Herrscher aus seiner Mitte hervorgehen' (Jer. 30,21).« Damit will R. Nachman nicht sich selbst erheben — oder gar sich selbst als Messias bezeichnen, wie GOLDSCHMIDT übersetzt — sondern, wie das angeführte Schriftwort zeigt, nur sagen, dass der Messias irgend einer aus dem Volke Israel sein kann. An seine eigene führende Stellung in der Gemeinde (so FREEDMAN, Soncino Talmud z.St.) oder an sein Leiden (so GOLDSCHMIDT z.St.) hat er kaum gedacht. — Als zweites Beispiel sei jBer. II,4 5a,10 angeführt: »Unsere Rabbinen sagten: Dieser König Messias — wenn er von den Lebenden ist, ist sein Name David; wenn er von den Verstorbenen ist, ist sein Name David.«

[4] Diese von Justin (vgl. unten S. 80) deutlich bezeugte Vorstellung ist auch in den erwähnten rabbinischen Aussagen vorauszusetzen.

Nach einer bekannten Legende[1] ist der Messias zur Zeit der Zerstörung des Tempels geboren worden, ist aber nach kurzer Zeit entrückt worden:

»Es geschah einmal folgendes mit einem Juden, der dastand und pflügte. Seine Kuh brüllte vor ihm. Ein Araber ging vorbei und hörte ihre Stimme. Er sagte: Jude, Jude, löse deinen Ochsen und löse deinen Pflug, denn siehe, das Heiligtum ist zerstört. Sie [die Kuh] brüllte noch einmal. Er [der Araber] sagte zu ihm: Jude, Jude, binde deine Ochsen an und binde deinen Pflug an, denn siehe, der König Messias ist geboren. Er sagte zu ihm: Wie ist sein Name? [Er antwortete:] Menachem. Er sagte zu ihm: Und wie ist der Name seines Vaters? Er antwortete ihm: Hiskia. Er sagte zu ihm: Von wo ist er? Er antwortete ihm: Von dem Königspalast in Betlehem in Juda. Er [der Jude] ging und verkaufte seine Ochsen und verkaufte seine Pflugen und wurde Verkäufer von Leinenzeug für Kinder. Und er ging Stadt ein, Stadt aus, bis er in jene Stadt kam. Und alle Weiber kauften, aber die Mutter Menachems kaufte nicht. Er hörte die Stimme der Weiber, die sagten: Mutter des Menachem, Mutter des Menachem, komm und kaufe für deinen Sohn! Sie sagte: Ich möchte ihn erwürgen, den Feind Israels, denn am Tage seiner Geburt wurde das Heiligtum zerstört. Er sagte zu ihr: Wir sind sicher, dass es um seinetwillen zerstört wurde und um seinetwillen erbaut wird. Sie sagte zu ihm: Ich habe kein Geld. Er sagte zu ihr: Was sorgst du dich darum? Komm, kaufe ihm! Wenn du heute nicht hast, komme ich nach einigen Tagen und hole es. Nach einigen Tagen kam er nach jener Stadt und sagte zu ihr: Wie geht es deinem Kinde? Sie sagte zu ihm: Von der Stunde, wo du mich gesehen hattest, kamen Winde und Stürme und rissen ihn aus meinen Händen.»[2]

---

[1] Schon von VISCHER, Offenbarung Johannis, 1886, S. 19 f als Parallele zu Apok. 12 angeführt und dann von GUNKEL, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 198 f aufgenommen. Vgl. I. LÉVI, Le ravissement du Messie à sa naissance, REJ 74, 1922, S. 113—126.

[2] jBer. II,4 5a,13. Parallele mit gewissen Abweichungen Threni r. 1,16 § 51 59a/b; BILLERB., I, S. 83. Die Version in jBer. wird die ursprünglichere sein. Sie ist knapper, aber gibt trotzdem eine völlig klare Erzählung: die Mutter will kein Kleid für ihren Sohn kaufen, weil sie ihn hasst — in Threni r., weil sie versteht, dass er ein hartes Schicksal haben wird, was als Motiv unnatürlich ist; der Mann muss noch einmal nach Betlehem kommen, weil das Weib jetzt kein Geld hat — in Threni r. ist es unverständlich, warum er

Diese Legende kann offenbar erst nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. entstanden sein.[1] Wahrscheinlich kann man aber den Ursprung nicht zu nahe an dieses Ereignis rücken. Aus tannaitischer Zeit fehlen alle Spuren nicht nur von dieser Legende, sondern auch von dem Glauben, dass die Geburt des Messias schon zur Zeit der Zerstörung des Tempels geschehen wäre.[2] In unseren Quellen wird die Legende als Stütze für eine Ansicht über den Namen des Messias angeführt, die von R. Judan (A IV) im Namen des R. Aibo (A III) vorgetragen wurde. Ein anderer Rabbi der dritten oder der vierten Generation kennt sie beweislich, denn er polemisiert dagegen, dass man den Glauben an die Geburt des Messias in der Stunde der Tempelzerstörung durch diese Geschichte begründet — er sei vielmehr durch einen Vergleich von Jes. 10,34 und 11,1 aus der

---

nicht sofort die Bezahlung erhält, die zweite Reise wird auch nicht zwecks der Einforderung des Geldes vorgenommen, sondern wird durch den Wunsch, das Kind noch einmal zu sehen, motiviert; der Mann erkennt die Mutter des Messias durch ihr Gespräch mit den Weibern — auch das scheint ursprünglicher als die Darstellung in Threni r., wo der Fremde selbst das Weib ermahnt, ein Kleid für ihren Sohn zu kaufen. — Anders Lévi, REJ 74, 1922, S. 116, der die Version in Threni r. für ursprünglicher hält.

[1] Nach Lévi, REJ 74, 1922, S. 120—126 hat es eine alte apokalyptische Erwartung gegeben, auf die sowohl diese Legende als Apok. 12 baut. Er stützt diese Annahme einerseits mit der Vision vom trauernden Weib und ihrem Sohn in IV Esra 9—10, wo er eine gewisse Parallele zu dieser Legende findet, andererseits mit der späten Messiaslegende in Sepher Zerubbabel. Die Vision in IV Esra hat aber keine Beziehung zu Messias, vgl. Sjöberg, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, S. 134—139, und die Schilderung der Mutter des Messias in der rabbinischen Legende enthält, trotz Lévi, a.a.O. S. 120 f, keine Andeutung davon, dass sie wie das Weib in »Esras« Vision ein Symbol für Israel oder Zion wäre. Die Vorstellungen in Sepher Zerubbabel von der kriegerischen Messiasmutter, die denselben Namen trägt wie die Gemahlin des Königs Hiskia, BM, II, S. 55 f; REJ 68, 1914, S. 134 ff, 148 ff, erklären sich wohl als Neubildungen aus der rabbinischen Erwartung, dass der Messias Menachem b. Hiskia genannt sein würde, die auch in unserer Legende vorausgesetzt ist. Zur Annahme, dass die beiden Vorstellungen von der Messiasmutter auf eine ältere apokalyptische Überlieferung zurückgehen, nach der Israel als Weib und Mutter des Messias dargestellt wurde, hat man darum nicht das Recht. Darum ist es auch fraglich, ob solche jüdische Vorstellungen in Apok. 12 vorausgesetzt sind.

[2] Auch Justin kennt nicht *diese* Form des Glaubens an den verborgenen Messias.

Schrift zu beweisen.[1] Wahrscheinlich bestand die Legende schon zur Zeit des R. Aibo, obgleich er nicht selbst seine Aussage über den Messiasnamen damit stützt. Sie kann auch sehr wohl noch älter sein, aber darüber kann man nur raten.

Der Glaube an den zur Zeit der Tempelzerstörung geborenen Messias ist sicher nicht durch die eben angeführte Exegese von Jes. 10,34 und 11,1 entstanden. Damit wird allem Anschein nach eine neue Begründung zu einer schon bekannten Vorstellung gegeben. Ihre Entstehung ist wohl psychologisch zu verstehen. Aus der Not heraus ist der Glaube geboren, dass gerade in der Stunde, wo der schwerste Schlag fiel, der Erlöser geboren wurde. Wann dies geschah, wissen wir aber nicht.

Wohin der Messias entrückt wurde, wird in der erwähnten Legende nicht gesagt. Darüber soll man nicht spekulieren. Die Entrückung zeigt an sich die geheimnisvolle Art dieses Kindes und bestätigt, dass es wirklich der Messias ist. Aber man meint nicht, wie es in Apok. 12 geschieht, dass das Kind zum Himmel entrückt wurde, sondern irgendwohin an einen Ort, wo der Messias weilt, bis er zur Erlösung seines Volkes hervortritt. Das Entscheidende in der tröstenden Botschaft der Legende ist nämlich, dass der Messias schon geboren ist. Der Erlöser ist da, obgleich er noch nicht geoffenbart ist.

[1] Nach der Legende folgt in den Quellen folgende Aussage von R. Abun I (A III) oder R. Abun II (A IV): »Was brauchen wir von diesem Araber zu lernen? Sagt es nicht deutlich die Schriftstelle: ‚Und Libanon [=der Tempel nach einer gewöhnlichen rabbinischen Deutung] fällt durch einen Starken' (Jes. 10,34). Was ist nachher geschrieben? ‚Und ein Reis geht auf aus dem Strunk Isais' (Jes. 11,1)«; jBer. II, 4 5a; Threni r. 1,16 § 51 59b; Billerb., I, S. 83; II, S. 339. D.h.: nach dem Schriftvers, der den Untergang des Tempels verkündigt, folgt unmittelbar ein Vers, der die Geburt des Messias weissagt.

In einem Wort von R. Schemuel b.Nachman (A III), dass Israel durch die Zerstörung des ersten Tempels von allen ihren Sünden befreit worden sei, ist später hinzugesetzt, dass Menachem [=der Messias] in jener Stunde geboren worden sei; Num. r. 13,5 220b; Esther r. 1,1 101b — ohne diesen Zusatz Gen. r. 41 Theod. 407 und in den von Billerb., II, S. 339 angeführten Parallelstellen. Dass das Wort über den Messias später eingefügt worden ist, geht aus dem angeführten Schriftbeweis hervor, die vom Erlass der Sünden redet und in den Parallelen ohne den Messias gut passt. Billerb. a.a.O. macht darauf aufmerksam, dass diese Einfügung eigentlich den Gedanken mit sich zieht, dass der Messias bei der Zerstörung des *ersten* Tempels geboren sei. Diese Auffassung in Aggadath Bereschith 67 Bub. 133; Billerb., II, S. 339 — mit Jes. 10,34 und Jes. 11,1 als Schriftbeweis.

Darum gehört diese Legende in die Reihe der Aussagen hinein, die damit rechnen, dass der Messias schon irgendwo auf der Erde lebt, aber unbekannt ist, bis er zur endlichen Erlösung Israels gerufen wird und aus der Verborgenheit hervortritt.

Dabei kann man die Frage nach seinem Aufenthaltsort offen lassen. Irgendwo ist er verborgen und wird zur rechten Zeit erscheinen. Von woher interessiert weniger.[1]

Nach einer verbreiteten Meinung lebt der Messias aber vor seiner Erscheinung in Rom. Das älteste Zeugnis dafür ist die Legende vom Besuch des R. Jehoschua b. Levi (A I) in Rom, wo er den Messias unter den Kranken am Stadttor findet:

»R. Jehoschua b. Levi fand Elia, der am Eingang der Höhle des Schimon b. Jochai stand. Er sagte zu ihm: Werde ich in die zukünftige Welt kommen? Er sagte zu ihm: Wenn dieser Herr [die Schekina, die unsichtbar mit ihnen ist] es will. R. Jehoschua b. Levi sagte: Zwei habe ich gesehen, und die Stimme von drei habe ich gehört. Er [der Rabbi] sagte [weiter] zu ihm: Wann kommt der Messias? Er sagte zu ihm: Geh, frage ihn selbst! — Wo sitzt er? — Am Tore Roms. — Und was ist sein Zeichen? — Er sitzt unter den Armen, die krank sind; und alle lösen und binden [ihre Verbände] auf einmal; er aber löst einen und bindet einen, [denn] er sagt: Vielleicht werde ich verlangt; damit ich nicht verzögert werde. Er ging zu ihm. Er sagte zu ihm: Friede sei mit dir, Meister und Herr! Er sagte zu ihm: Friede sei mit dir, Sohn Levis! Er sagte zu ihm: Wann kommt der Herr? Er sagte: Heute. — Er kam zu Elia. Er sagte zu ihm: Was hat er dir gesagt? Er sagte zu ihm: Friede sei mit dir, Sohn Levis! Er sagte zu ihm: Er hat dir und deinem Vater die zukünftige Welt versprochen. Er sagte zu ihm: Er hat mich belogen, denn er sagte zu mir: Heute komme ich — und er kam nicht. Er sagte zu ihm: So hat er dir gesagt: ‚Heute, wenn ihr auf meine Stimme hören werdet' (Ps. 95,7)«.[2]

Der Abschluss der Geschichte zeigt, dass sie den Zweck hat, das Wort von R. Jehoschua zu beleuchten, der Messias werde früher

---

[1] So Targ. Micha 4,8; Midr. Ps. 21 § 1 Bub. 89a. Es könnte sich aber an diesen Stellen auch um eine Verborgenheit im Himmel handeln oder — im Targ. — einfach um die Verzögerung des messianischen Heils; vgl. P. Humbert, RThPh 44, 1911, S. 12 f.

[2] bSanh. 98 a.

kommen, wenn Israel gerecht ist, sonst zu der vorausbestimmten Zeit.[1] Diese Aussage ist also eine Voraussetzung der Legende. Eine andere Voraussetzung ist, dass die Vorstellung vom Messias in Rom schon vorhanden war. Denn sicher hat die Legende nicht selbst diesen Zug produziert.

Wann die Legende entstanden ist, ist schwer zu sagen. Aber sie kann sehr wohl schon in der Generation des R. Jehoschua oder in der nächsten entstanden sein. Auch von berühmten Tannaiten sind sehr früh Legenden in Umlauf gekommen, und R. Jehoschuas Interesse für die Mystik war ein fruchtbarer Boden für solche Erzählungen.[2] Vielleicht darf man damit rechnen, dass diese Geschichte schon um die Mitte des 3. Jahrhunderts entstanden ist, und dass also die Vorstellung vom verborgenen (und leidenden) Messias in Rom schon damals bestand.

Diese Vorstellung ist mehrmals in der rabbinischen Literatur zu finden.[3]

Nach dem Fragmenten-Targum zu Ex. 12,42 lebt der Messias vor seiner Erscheinung in Rom. Aus welcher Zeit diese Aussage stammt ist ungewiss, aber die Bedeutung des Fragmententargums ist erheblich gewachsen, nachdem P. Kahle neue Fragmente des alten palästinischen Targums veröffentlicht hat.[4] Das Fragmententargum erscheint jetzt als eine Version dieses nie entgültig abgeschlossenen und fixierten Targums. Aus welcher Zeit eine einzelne Deutung darin stammt, bleibt aber immerfort unsicher. Mit der Möglichkeit eines alten Ursprungs muss man aber jetzt ernster als vorher rechnen.

Eine anonyme rabbinische Aussage in Tanch. und in Ex.r. setzt die Vorstellung vom Messias in Rom mit der oft erwähnten Parallelität zwischen Mose, dem ersten Erlöser, und Messias, dem letzten

---

[1] bSanh. 98a: »R. Alexander (A II) sagte: R. Jehoschua b. Levi wies auf einen Widerspruch hin: es ist geschrieben ‚zu seiner Zeit' (Jes. 60,22), und es ist geschrieben ‚ich werde es beschleunigen' (ibid.). Haben sie es verdient, [so gilt] ‚ich werde es beschleunigen', haben sie es nicht verdient, [so gilt] ‚zu seiner Zeit'.«

[2] Vgl. W. Bacher, Die Agada der palästinischen Amoräer, I, S. 187 ff.

[3] Die Belege sind von Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge, 1888, S. 40 Anm. 1 und Billerb., II, S. 340 verzeichnet.

[4] P. Kahle, Die Masoreten des Westens, II, BWANT III:14, 1930.

Erlöser,[1] in Verbindung. Der Messias, der an Rom Rache nehmen soll, lebt unter den Römern wie einst Mose am Hof des Pharao aufwuchs:

»Die Tochter des Pharao zog den gross, der an ihrem Vater Rache nehmen sollte, und auch der König, der Messias, der an Edom [d.h. Rom] Rache nehmen wird, sitzt bei ihnen in der Stadt, wie es heisst: ‚Dort wird das Kalb [=der Messias] weiden, und dort wird es lagern und ihr Gezweig fressen' (Jes. 27,10).»[2]

Der späte Midrasch Sepher Zerubbabel[3] lässt den Zerubbabel in Rom den Messias als einen verachteten und verwundeteten Mann sehen, der dort gefangen ist, bis seine Zeit kommt.[4] In der späten Midrasch-Sammlung Leqach tob wird eine eschatologische Weissagung gegeben, nach der die Israeliten Rom wunderbar wie einst Jericho erobern werden. »Danach bringen sie alle Beute zusammen, und die Israeliten suchen ihren Gott und David, ihren König. Sofort erscheint (נגלה) ihnen der König, der Messias, und dieser spricht zu ihnen: Ich bin der König, der Messias, dessen ihr geharrt habt.»[5] Auch hier ist vielleicht vorausgesetzt, dass der Messias sich in Rom aufgehalten hat, aber es ist auch möglich, dass er eben jetzt erscheint, ohne dass man über seine Herkunft nachdenkt. Jedenfalls zeugt die Verbindung mit Rom vom Nachwirken der Vorstellung vom verborgenen Messias in Rom. Diese Vorstellung scheint auch deutlich durch, wenn in Aggadath Bereschith gesagt wird, der Messias werde ‚aus den Toren Roms aufsprossen' (נצמח).[6] Ähnlich heisst es Pirqe de R. Eliezer, der Messias ersprosst (יצמח) von Rom und kommt

---

[1] »Wie der erste Erlöser, so der letzte Erlöser.« Von R. Levi formuliert und in seinem Namen von R. Berechja tradiert; vgl. Pesiqta 49b, Parallelen s.ThW IV, S. 864 Anm. 140. Qoh.r. zu 1,9 74 a nennt R. Jischaq (A III) als Gewährsmann statt R. Levi. Zur ganzen Vorstellung vgl. JEREMIAS, ThW IV, S. 864 ff und unten S. 269 ff.

[2] Tanch. שמות § 8 61b // Ex.r. 1,26 100a oben; BILLERB., II, S. 340.

[3] Vielleicht aus dem 7. Jahrh.; vgl. LÉVI, REJ 74, 1922, S. 122.

[4] BM II, S. 54; BILLERB., II, S. 291q. Nach diesem Midrasch ist der Messias schon zur Zeit Davids geboren, als Sohn Nathans des Sohnes Davids, und ist von einem Wind nach Rom geführt, wo er die Zeit des Endes erwartet; BM II, S. 55,56; vgl. LÉVI, L'Apocalypse de Zorobabel, REJ 68, 1914, S. 148, 151, 157.

[5] Leqach tob Num. 24,17; nach BILLERB., II, S. 299, 340 angeführt.

[6] Aggadath Bereschith 23 Bub. 47; BILLERB., I, S. 957.

davon zum Lande Israels.[1] Damit sind wir aber in die arabische Zeit, wahrscheinlich ins 9. Jahrhundert, gekommen.[2]

Die rabbinischen Belege für den Glauben an den schon auf Erden in der Verborgenheit lebenden Messias stammen alle aus amoräischer oder noch späterer Zeit. Die Legende über den Besuch des R. Jehoschua b. Levi in Rom führt uns aber, wenn sie schon bald nach seiner Zeit entstanden ist, bis an den Anfang der amoräischen Zeit und lässt die Möglichkeit offen, dass jener Glaube schon in voramoräischer, d.h. in tannaitischer Zeit bestand. Dass man schon beim Übergang von der tannaitischen zu der amoräischen Zeit mit der Möglichkeit gerechnet hat, der Messias sei unter den schon Lebenden zu finden, ist durch die Aussage von Rab bSanh. 98b klar.[3] Diese Form des Glaubens an den verborgenen Messias ist aber älter. Nach Justin war sie schon unter den jüdischen Lehrern seiner Zeit verbreitet.

Der Jude Trypho, mit dem Justin über die Messianität Jesu disputiert, bestreitet energisch, dass Jesus der Messias wäre, und behauptet, der Messias sei noch nicht gekommen. Er erwähnt aber die Möglichkeit, dass er vielleicht doch schon auf der Erde lebe, aber dann als gewöhnlicher Mensch, ohne Macht und sogar selbst von seinem kommenden messianischen Beruf unbewusst. Erst wenn er von Elia gesalbt wird, erhält er messianische Macht und wird von Elia als Messias geoffenbart werden.[4] Justin sagt auch, dass er selbst diese Ansichten der jüdischen Lehrer kenne.[5]

---

[1] Pirqe R. Eliezer 30 (Ende).

[2] Ismael, d.h. die Araber, ist hier das gefährlichste Heidenvolk und ihr Kampf gegen Rom wird der letzte grosse Heidenkrieg vor der Ankunft des Messias sein. Omars Moské und wahrscheinlich die Brüderkalifen Muhammed Alemun und Abdallah Almamum (809—813) sind vorausgesetzt; vgl. G. Friedlander, Pirqe de R. Eliezer translated, 1916, S. 221.

[3] Vgl. oben S. 70 Anm. 1.

[4] Dial. c. Tryph. 49,1: Καὶ ὁ Τρυφών· ... καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα. ἐὰν δὲ οὗτος [Jesus] φαίνηται, ὢν ὁ χριστός, ἄνθρωπον μὲν ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἐκ παντὸς ἐπίστασθαι δεῖ. ἐκ δὲ τοῦ μηδὲ Ἠλίαν ἐληλυθέναι οὐδὲ τοῦτον ἀποφαίνομαι εἶναι. Ibid. 8,4: χριστὸς δὲ, εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθῶν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.

[5] Dial. c. Tryph. 110,1: Καὶ ὅτι οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν, ὦ ἄνδρες, τοὺς πάντας

Wie im späteren Rabbinismus, rechnet man also nach dieser Darstellung im Judentum zur Zeit Justins mit zwei Möglichkeiten: der Messias ist noch nicht gekommen, oder er ist einer von den jetzt Lebenden, aber vorläufig unbekannt. Die erstere Möglichkeit kommt vor allem in Frage, aber die zweite ist durchaus denkbar. Man behauptet also nicht wie in einigen der rabbinischen Aussagen, dass der Messias tatsächlich gekommen ist, rechnet aber dies als eine mögliche Eventualität. Es liegt also genau dieselbe Situation vor wie in der Aussage von Rab.

Nun kann man fragen, inwiefern Justin wirklich die Lehren der Juden kennt. Aber Trypho ist wohl keine rein literarische Fiktion, sondern ein Mann, mit dem Justin wirklich disputiert hat, und dessen Ansichten er kennen gelernt hat.[1] Auch auf anderen Wegen hat er seit seiner Jugend in Sikem-Neapolis — obgleich er selbst der hebräischen Sprache nicht mächtig war — Gelegenheit gehabt, jüdische Gedanken kennen zu lernen.[2] Ein Vergleich mit den rabbinischen Schriften gibt auf vielen Punkten ein positives Ergebnis.[3]

λόγους τῆς περικοπῆς ταύτης [Micha 4,1—7] εἰς τὸν χριστὸν ὁμολογοῦσιν εἰρῆσθαι, ἐπίσταμαι. καὶ αὐτὸν, ὅτι οὐδέπω φασὶν ἐληλυθέναι, καὶ τοῦτο γινώσκω· εἰ δὲ καὶ ἐληλυθέναι, λέγουσιν, οὐ γινώσκεται ὅς ἐστιν, ἀλλ' ὅταν ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γένηται, τότε γνωσθήσεται, ὅς ἐστι, φασί.

[1] Vgl. L. WILLIAMS, Justin Martyr, The Dialog with Trypho, 1930, S. XXIV ff. Anders WEIZSÄCKER, Die Theologie des Märtyrers Justin, Jahrb. f.d. Theol. 12, 1867, S. 63. Das Gespräch ist nach ihm rein literarische Fiktion. Ebenso urteilt A. H. GOLDFAHN, Justin Martyr und die Agada, MGWJ 22, 1873, S. 52 f. Daran ist richtig, dass der Dialog jedenfalls kein Referat des wirklichen Gesprächs mit Trypho sein kann. Der jüdische Gegner gibt nämlich viel mehr zu als er als Jude hätte tun können; vgl. unten S. 79 f und WEIZSÄCKER, a.a.O. — Trypho ist jedenfalls nicht mit R. Tarphon (T II) identisch, wie man oft gemeint hat; SCHÜRER[4], S. 44; HARNACK, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Tryphon, TU 39:1, 1913, S. 53 Anm. 4; JEREMIAS, ThW V, S. 694 Anm. 314. Richtig WILLIAMS, a.a.O. S. XXV f, 2. Siehe übrigens schon GOLDFAHN a.a.O. S. 51. Mehrere Vertreter der verschiedenen Ansichten sind von JEREMIAS a.a.O. verzeichnet.

[2] Justin selbst verweist gelegentlich auch auf andere Gespräche mit jüdischen Lehrern; Dial. c. Tryph. 68,9.

[3] Grundlegende Untersuchung von A. H. GOLDFAHN, Justin Martyr und die Agada, MGWJ 22, 1873, S. 49—60, 104—115, 145—153, 194—202, 257—269. Vgl. HARNACK, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Tryphon, S. 61 ff; WILLIAMS, Justin Martyr, The Dialog with Trypho, S. XXX—XXXIV. Negativ urteilt E. PREUSCHEN, Die Echtheit von Justins

Der Dialog ist allerdings kein Referat eines wirklichen Gesprächs mit Trypho. Vielmehr hat Justin den Dialog mit grosser Freiheit für seine Zwecke ausgeformt. Die Repliken Tryphos sind ihm von Justin in den Mund gelegt. Das wird dadurch klar, dass der jüdische Gegner an mehreren Stellen mehr zugibt als er als Jude hätte tun sollen.[1] Das Ganze ist vom christlichen Standpunkt des Justin geprägt. Man kann darum nicht jede Aussage des Trypho als repräsentativ für die jüdische Meinung annehmen. Wenn Justins Darstellung aber, wie es auf diesem Punkt der Fall ist, mit Ansichten, die uns später in den rabbinischen Quellen begegnen, übereinstimmt, ist sie schwerlich aus der Luft gegriffen, besonders da Justin als Christ kein besonderes Interesse an der erwähnten jüdischen Lehre hatte. Er nutzt sie nicht für seine Zwecke aus, sondern sie wird nur als eine Ansicht der Gegner dargestellt. Man kann darum auf Grund seines Zeugnisses feststellen, dass die Vorstellung von einem schon auf der Erde lebenden, unbekannten Messias in der von Rab bezeugten Form schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts im rabbinischen Judentum vorhanden war.

Für den bestimmteren Glauben, dass der Messias tatsächlich schon geboren war und vielleicht in Rom weilte, gibt es aus so früher Zeit kein Zeugnis. Aber die von Justin bezeugte Vorstellung zeigt, dass die Voraussetzungen für einen solchen Glauben schon damals bestanden, und gewisse Aussagen über den leidenden Messias, die seine irdische Existenz in der Verborgenheit voraussetzen, bestätigen, dass er jedenfalls schon am Ende der tannaitischen Zeit ausgebildet war.

Aus den oben angeführten Texten ist schon deutlich geworden, dass die irdische Verborgenheit des Messias als eine Leidenszeit angesehen werden konnte. Es besteht allerdings kein notwendiger Zusammenhang zwischen der Verborgenheit und dem Leiden, als wäre der auf der Erde lebende, unbekannte Messias immer als leidend gedacht. Er kann auch eine ganz gewöhnliche Existenz führen. Das ist bei Justin und in den Aussagen von Rab und von

---

Dialog gegen Trypho, ZNW 19, 1919, S. 111 Anm. 1 — ohne nähere Begründung.

[1] Darüber unten S. 248 ff. Vgl. auch G. Archambault, Justin, Dialogue avec Tryphon, 1909, I, S. XCIII Anm. 1 »les trop nombreuses concessions de Tryphon«.

R. Nachman über den unbekannten Messias designatus der Fall.[1] Aber nach der Legende vom Besuch des R. Jehoschua b. Levi in Rom sitzt der Messias unter den Kranken am Stadttor Roms und gehört selbst zu den an der Krankheit, zweifellos dem Aussatz, Leidenden. Ähnliche Vorstellungen finden sich in späteren Legenden.[2] Der Glaube an den aussätzigen Messias findet sich aber auch in einer Aussage von den Schülern Rabbis, nach denen der Messias den Namen »der Aussätzige aus dem Hause Rabbis« haben soll.[3] Auch hier ist zweifellos vorausgesetzt, dass der Messias diese Krankheit während der Zeit seiner irdischen Verborgenheit trägt. In derselben Periode werden die Leiden des Messias wahrscheinlich auch in der von R. Alexander (A II) vorgetragenen Deutung von den Wörtern והריחו ביראת ה' Jes. 11,3 verlegt: diese lehren, »dass er [Gott] ihn [den Messias] mit Gebotserfüllungen und Leiden wie mit Mühlsteinen (ריחיים) beladen wird.»[4]

---

[1] Vgl. oben S. 70 Anm. 1 und S. 73 Anm. 3.

[2] Vgl. oben S. 79.

[3] חיוורא דבי רבי; bSanh. 98b. GOLDSCHMIDT übersetzt »der Aussätzige des Lehrhauses«, ebenso FREEDMAN, Soncino Talmud: »the leper scholar«. Aber das müsste ח' דבי דב oder ח' דבי רבנן (vgl. LEVY², I, S. 215) heissen. An der erwähnten Stelle werden andere Aussagen von Rabbinenschülern angeführt, die den Namen des Messias nach den Namen ihrer Meister konstruieren. Ähnlich haben die Schüler Rabbis ihren Meister durch den angeführten Messiasnamnen geehrt. So LEVY², II, S. 26 und JASTROW, S. 452. — RAYMUNDUS MARTINI, Pugio fidei, S. 672 las einen anderen Text: «Und die Lehrer sagten: ‚Der Aussätzige' [ist der Name des Messias]; die vom Hause Rabbis sagten: ‚Der Kranke'; denn es heisst: ‚Fürwahr er trug unsere Krankheiten usw.' (Jes. 53,4).« Diesen Text hält JOACH. JEREMIAS, ThW V, S. 689 für ursprünglich. Für unsere Frage bedeutet es nichts, welche man wählt. Beide Texte enthalten die Vorstellung von dem an Krankheit — Aussatz — leidenden Messias.

[4] bSanh. 93b. — In anderen Fällen, wo ganz allgemein von den Leiden des Messias geredet wird, ist es schwer zu sagen, ob diese Leiden den Messias in der Verborgenheit oder bei seiner endzeitlichen Offenbarung treffen — im letzteren Falle durch die Anfeindungen der Heiden. So z.B. in der unten S. 87 f angeführten Aussage von R. Jochanan und an folgender Stelle aus Midr. Ps. 16 § 4 Bub. 61a: »R. Levi sagte im Namen des R. Idi (A III): In drei Teilen wurden die Leiden geteilt; einen nahmen die Väter der Welt und alle Generationen und einen die Generation der Verfolgung [unter Hadrian] und einen der König Messias.« Dasselbe Midr. Ps. 2 § 9 Bub. 14b und Midr. Sam. 19 § 1 29b. Über die Tradenten vgl. BACHER, Agada d. pal. Amoräer, III, S. 707 Anm. 4.

Durch diese Aussagen werden wir bis an den Anfang der amoräischen Zeit und durch die Jünger Rabbis sogar bis an den Übergang von der tannaitischen zu der amoräischen Zeit geführt. Schon damals bestand also der Glaube an den in der Verborgenheit leidenden Messias.

Diese Leiden des Messias haben sühnende Wirkung. Als Schriftwort wird in der Aussage der Schüler Rabbis Jes. 53,4 angeführt. Die ganze Vorstellung vom aussätzigen Messias muss aus dieser Jes.-Stelle herausgewachsen sein,[1] und auch wenn das Leiden nicht diese bestimmte Form hat, wird sich die Vorstellung davon in Verbindung mit dieser Schriftstelle ausgebildet haben. Wenn überhaupt ein Schriftwort in den Aussagen über die Leiden des Messias angeführt wird, ist es Jes. 53,4 f.[2] Aber auch wenn kein Schriftwort angeführt wird und die Bedeutung des Leidens des verborgenen Messias auch in keiner anderen Weise angegeben wird, ist dieselbe sühnende Wirkung vorausgesetzt. Das ergibt sich aus der allgemeinen Auffassung des Leidens im Rabbinismus.[3] Die Leiden treffen danach den Menschen vor allem aus zwei Gründen: entweder sollen dadurch seine eigenen Sünden gesühnt und er selbst zur Umkehr gebracht werden, oder soll er durch sein Leiden Sühung für andere bringen. Beim Messias trifft nur die zweite Möglichkeit zu, denn eigene Sünden hat er nicht. Es gibt jedoch auch »Züchtigungen der Liebe«, die Gott dem nicht sündigen Gerechten auflegt, als Zeichen seiner besonderen Verbundenheit mit ihm. Es wäre an sich möglich, dass die Leiden des Messias danach verstanden wurden. Aber da man vor allem an seiner Bedeutung för Israel interessiert ist, hat man auch sein Leiden unter diesem Aspekt gesehen, und da gab

---

[1] Nach JEREMIAS, ThW V, S. 688 f, ist die Vorstellung vom aussätzigen Messias schon in der Übersetzung von Aquila im Anfang des 2. Jahrh. n.Chr. zu finden. Aquila übersetzt נגוע Jes. 53,4 wörtlich genau mit ἀφημένος. Aber auch wenn er selbst dieses Wort als »aussätzig« gemeint hat — wie ihn Hieronymus dann versteht: *id est leprosus*; vgl. JEREMIAS a.a.O. Anm. 267 — folgt daraus nicht, dass er den Glauben an den aussätzigen Messias vertreten hat. Das hängt davon ab, ob er Jes. 53 überhaupt messianisch verstanden hat. Darüber unten Exkurs II S. 259 ff.

[2] Vgl. BILLERB., II, S. 286 f.

[3] Dazu W. WICHMANN, Die Leidenstheologie, BWANT IV:2; BILLERB., II, S. 274—282. Siehe auch SJÖBERG, Gott und die Sünder, S. 169—175.

es nur die Möglichkeit, sie als stellvertretende Sühneleiden zu deuten.[1]

Auch der in der Endzeit kommende Messias kann von den Leiden getroffen werden, weil er nicht sofort seine messianische Macht entfaltet, sondern zunächst unerkannt bleibt und darum von den Heiden geplagt und von den Ungläubigen in Israel verachtet wird.

Diese Situation zeichnet Pesiqta rabbati 34—37 ausführlich. Schon bei der Weltschöpfung hat der Messias versprochen, die Leiden um der Sünden Israels willen während einer Jahrwoche auf sich zu nehmen.[2] Wenn er endlich kommt (בא), werden die Heiden ihm eiserne Balken auf den Hals legen, bis seine Gestalt zusammengebeugt wird, und sie werden ihn ins Gefängnis setzen.[3] Dort wird er jeden Tag von den Heiden geplagt werden, so dass er nur durch die Barmherzigkeit Gottes dem Untergang entgeht. Dies alles ist in Ps. 22 vorausgesagt.[4] Auch die Israeliten, besonders die Frevler unter ihnen, werden ihn in seiner Not verhöhnen.[5] Nachdem er durch diese schweren Leiden die Sünden der Israeliten gesühnt hat, wird er sich aber am Ende der Jahrwoche auf dem Dach des Tempels offenbaren (גלה) und Israel die Frohbotschaft zurufen, dass die Stunde der Erlösung gekommen ist.[6] Auch dann sammeln sich die Heiden zum Kampf gegen ihn. Aber er tötet sie mit dem Hauch seines Mundes und erhält von Gott herrlichen Lohn.[7] Er wird sogar zum Himmel erhöht, und Gott breitet etwas vom Glanz seiner eigenen Herrlichkeit über ihn aus und setzt ihn als Richter über die Heiden, besonders über die Perser, die offenbar die gefährlichsten Feinde sind.[8]

---

[1] Auch in der Aussage von R. Alexander bSanh. 93b (vgl. oben S. 83) wird diese Anschauung vorliegen. Anders freilich BILLERB., II, S. 286: Gebotserfüllungen und Leiden sind beide für die Frommen bezeichnend, darum auch für den Messias. Es würde sich da um Züchtigungen der Liebe handeln.

[2] Vgl. oben S. 63.

[3] Pesiqta r. 36 162a; vgl. auch Pesiqta r. 36 161b; 37 162b/163a; 34 159b.

[4] Pesiqta r. 37 163a.

[5] Pesiqta r. 34 159b.

[6] Pesiqta r. 36 162a/b.

[7] Pesiqta r. 37 163a. Die Demütigung der Heiden anders geschildert Pesiqta r. 36 162b, im Anschluss an Jes. 49,23 und Sach. 8,23.

[8] Pesiqta r. 37 163a. Zum Glanz des messianischen Kleides vgl. auch Pesiqta r. 37 164a. Siehe auch Pesiqta r. 36 161a/b und 162b über das Licht des Messias.

Diese Darstellung des zunächst in unscheinbarer menschlicher Gestalt kommenden Erlösers, der keine messianische Macht entfaltet und darum verachtet und geplagt wird, ist das nächste Gegenstück zum urchristlichen Glauben an Jesus als den zunächst verborgenen dann aber in der Herrlichkeit wiederkehrenden Messias, das es im Judentum gibt.[1] Sie ist aber durch mehr als ein halbes Jahrtausend vom Urchristentum geschieden. Aus älterer Zeit gibt es kein deutliches Beispiel dafür, dass die Leiden den verborgenen Messias während einer Periode, die den Anfang des eschatologischen Dramas bildet, treffen.[2] Meistens macht man sich bei den Aussagen

[1] Die Rückkehr in den Himmel vor der letzten Offenbarung fehlt doch in Pesiqta r.

[2] Das unten S. 87 angeführte Wort von R. Jochanan bezieht sich wahrscheinlich auf die Leiden, die den Messias bei seiner endzeitlichen *Offenbarung* treffen.

Schon in den Toten-Meer-Rollen wäre der Glaube an einen schon in menschlicher Geringheit erschienenen, vom Leiden und Tod getroffenen Messias zu finden, wenn die von A. Dupont-Sommer vorgetragene Deutung des DSHab. richtig wäre. Nach ihm sei »der Lehrer der Gerechtigkeit«, der prophetische Gründer der Sekte, der von seinem Gegner, »dem bösen Priester«, verfolgt — nach Dupont-Sommer auch getötet — worden ist, von seiner Gemeinde als der Messias angesehen worden; Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte, Paris 1950, S. 44, 46, 54 ff, 116, 121; Le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte, RHR 137, 1950, S. 149, 153, 157, 162, 164; vgl. auch VT 1, 1951, S. 200—215. Aber diese Anschauung ist, wie zuletzt K. Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, BhistTh 15, 1953, eindeutig dargelegt hat, unhaltbar. Die entscheidende Stelle ist DSHab. V, 3 ff, wonach der Lehrer der Gerechtigkeit nach Dupont-Sommer als Gottes Auserwählter (בחירו) — vgl. DSHab IX, 12 — das messianische Weltgericht vollziehen sollte. Aber בחירו muss hier, wie Elliger, a.a.O. S. 139 f, 181 ff unwiderleglich gezeigt hat, als Plural verstanden werden. (Wahrscheinlich ist es auch IX, 12 so gemeint, vgl. Elliger, a.a.O. S. 204 f, aber das ist nicht ganz sicher. Vgl. DSHab. X, 13; DSD IX, 14; XI, 7.16 f; Dam. IV, 3 f.) DSHab. XI, 2—8, wo Dupont-Sommer die göttliche Erscheinung des verstorbenen Lehrers der Gerechtigkeit zum vorläufigen Gericht über seinen Feind, den bösen Priester, findet, redet tatsächlich nur von der Verfolgung des bösen Priesters gegen den Lehrer und seine Anhänger. Die Annahme eines Wechsels des Subjekts vom gottlosen Priester XI, 4 f zum Lehrer der Gerechtigkeit XI, 6 ff ist ohne Grund; vgl. Elliger, a.a.O. S. 211—218, 249 f. Die anderen von Dupont-Sommer angeführten Argumente für das göttlich-messianische Wesen des Lehrers der Gerechtigkeit sind derart, dass sie keine besondere Widerlegung bedürfen; vgl. Elliger, a.a.O. S. 281 ff.

über die Leiden des verborgenen Messias keine bestimmten Gedanken darüber, ob die Stunde seiner Offenbarung nah oder fern ist. Der Messias wartet in der Verborgenheit auf diese Stunde, aber wann sie kommen wird, ist unbekannt. Selbst der Glaube, dass der Messias zur Zeit der Zerstörung des Tempels geboren ist, ist nicht von der Überzeugung getragen, dass die Erlösung sich bald verwirklichen wird. Der Erlöser ist schon da — darum kann man der künftigen Erlösung gewiss sein. Aber wann sie kommen wird, weiss man nicht. Auch die Aussagen, dass der Messias designatus vielleicht unter den Lebenden zu finden sei, sind von keiner eschatologischen Spannung geprägt. Obgleich der künftige Messias schon unerkannt auf der Erde wandert, hat das endzeitliche Erlösungsdrama noch nicht angefangen, denn er übt noch keine messianische Funktion aus.

In Verbindung mit der endzeitlichen Offenbarung des Messias gibt es auch eine andere Verborgenheitsvorstellung. Nachdem der Messias sich zuerst seinem Volke geoffenbart hat, zieht er sich wieder für eine kurze Zeit in die Verborgenheit zurück, bevor er sich ihm endgültig offenbart. Dieser Glaube ist einerseits in den Anfeindungen der Heiden gegen den Messias, andererseits in der Parallelität zwischen Mose, dem ersten Erlöser, und dem Messias, dem letzten Erlöser, begründet.

Aus dem A.T. weiss man, dass die Heiden in der Endzeit sich gegen Jerusalem versammeln werden. Dies hat im Rabbinismus zu dem Glauben geführt, dass der in der Endzeit erscheinende Messias durch die Anfeindungen der Heiden zeitweilig von seiner Herrschaft verdrängt werden wird.

Danach deutet R. Jochanan[1] (A II) Ruth 2,14, das er u.a. auf den Messias bezieht:

»‚Komm hierher': [Das bedeutet:] Nähere dich der Königsherrschaft. ‚Und iss vom Brot': Das ist das Brot der Königsherrschaft. ‚Und tauche deinen Bissen in den Essig': Das sind die Leiden, wie es heisst: ‚Und er war durchbohrt wegen unserer Sünden' (Jes. 53,5). ‚Und sie setzte sich seitwärts von den Schnittern': Denn seine Königsherrschaft wird eine Weile von ihm genommen werden, wie es heisst: ‚Und ich werde alle Völker wider Jerusalem zum Streit versammeln, und die Stadt wird erobert' (Sach. 14,2). ‚Und er reichte

[1] Oder R. Jonathan (A II); vgl. Billerb., II, S. 285.

ihr geröstete Ähren hin': Denn sie [die Königsherrschaft] wird zu ihm zurückkehren, wie es heisst: ‚Und er wird die Erde mit dem Stabe seines Mundes schlagen' (Jes. 11,4).»[1]

Auch in der tannaitischen Zeit hat man schwere Anfeindungen der Heiden gegen den in Jerusalem erscheinenden Messias erwartet. R. Huna (A IV) tradiert ein Wort von R. Elazar aus Modein (T II), nach dem die messianische Generation beinahe in die Verbannung getrieben aber doch gerettet werden wird.[2] Als Schriftbeweis wird wie in der oben angeführten Aussage von R. Jochanan Sach. 14,2 zitiert. Es wird hier nicht gesagt, dass der Messias von seiner Herrschaft verdrängt wird. Vielmehr geht R. Elazar — im Anschluss an den ausgelegten Text Cant. 6,10 — unmittelbar zum Gedanken an die furchterregende Macht des Messias über — auch hier mit demselben Schriftbeweis wie R. Jochanan, Jes. 11,4. Aber es wird vorausgesetzt sein, dass der Messias und sein Volk zeitweilig vor den Feinden unterliegen. Die Sach.-Stelle erzählt das, und obgleich davon nur die Versammlung der Völker, aber nicht die Eroberung der Stadt wörtlich angeführt wird, muss der ganze Schriftvers hier wie gewöhnlich im Bewusstsein des Auslegers gewesen sein. Schon R. Elazar hat also die kommenden Anfeindungen gegen den Messias so stark unterstrichen, dass der Weg zu der Vorstellung von seiner Vertreibung durch die Angriffe der Heiden nicht weit war.[3]

---

[1] Ruth r. 5,6 40b. Wie sich die Leiden des Messias zu den Anfeindungen der Heiden verhalten, ist unklar. R. Jochanan erwähnt die traditionellen Momente im Messiasbild, ohne die Beziehungen dazwischen deutlich zu machen. Aber die Leiden scheinen hier den Messias nach seinem ersten Antritt der messianischen Herrschaft zu treffen, und da sind sie wohl das Ergebnis der Angriffe der Heiden. Da finden wir also hier den Glauben, dass auch die dadurch bewirkten Leiden Sühneleiden sind. Zu dieser Frage vgl. sonst Billerb., II, S. 285 f.

[2] Cant. r. 6,10 28a; Billerb., II, S. 284: »R. Huna [sagte] im Namen des R. Elazar aus Modein: Es steht hier [Cant. 6,10] nicht כדגלים geschrieben, sondern כנדגלות. [Das bedeutet:] Wie ein Geschlecht, das sich in Bewegung setzte, um in die Verbannung zu ziehen, und doch nicht in die Verbannung zog. Was ist das für ein Geschlecht? Das ist das Geschlecht des Königs Messias, wie es geschrieben steht: ‚Und ich werde alle Völker wider Jerusalem zum Streite versammeln' (Sach. 14,2). Und woher [wissen wir], dass er Furcht erregt? Weil es heisst: ‚Und er wird die Erde mit dem Stabe seines Mundes schlagen' (Jes. 11,3).«

[3] Dafür dass schon R. Elazar selbst diese Vorstellung gehabt hat, könnte

Weder R. Elazar aus Modein noch R. Jochanan sprechen in dieser Verbindung von einer neuen Verborgenheit des Messias. Diese Vorstellung begegnet uns dagegen in einer von R. Berechja (A V) tradierten Aussage von R. Levi (A III), die auf die Parallelität zwischen Mose und dem Messias baut:

»Und R. Berechja sagte im Namen des R. Levi: Wie der erste Erlöser so der letzte Erlöser. Wie der erste Erlöser ihnen geoffenbart (גלה) und dann wieder verborgen (נכסה) wurde, so wird der letzte Erlöser ihnen geoffenbart und ihnen dann wieder verborgen werden.[1]

An derselben Stelle folgt eine Erörterung darüber, wie lange die neue Verborgenheit des Messias dauern wird. Darin werden Aussagen von Amoräern der ersten und der zweiten Generation angeführt.[2] Wenn die Überlieferung zuverlässig ist, hat man also schon

---

reden, dass ein ähnliches, an derselben Stelle angeführtes Wort von R. Judan (A IV) im Namen des R. Eliezer des Sohnes des R. Jose ha-Gelili (T III) in derselben Weise von der Not des Königs Hiskia redet und dabei ein Schriftwort anführt, das nach einer anderen Deutung des R. Jochanan zu Ruth 2,14 die Vertreibung vom Throne enthält (Jes. 37,3); Ruth r. 5,6 40a. Aber diese Deutung des Jes.-Wortes ist wahrscheinlich ad hoc von R. Jochanan zur Erklärung von Ruth 2,14 — wozu er fünf verschiedene, aber in derselben Form gestaltete Deutungen gibt — erfunden. R. Eliezar b. R. Jose ha-Gelili hat wahrscheinlich nicht angenommen, dass die Bedrängnisse des Königs so schwer wurden, dass er die Herrschaft wirklich verloren hat, sondern nur — gemäss der Darstellung des A.T. — dass die Lage fast verzweifelt war, als die Rettung kam und der König wieder erhöht wurde. In dieser Weise wird auch R. Elazar aus Modein die Lage bei der Ankunft des Messias aufgefasst haben.

[1] Pesiqta 49b. Parallelen Cant. r. 2,9 § 3 13b; Ruth r. 5,6 40b; Num. r. 11,2 212a; Pesiqta r. 15 72b/73a. — Zur zweiten Verborgenheit des Mose vgl. R. Jischaq (A III) Pesiqta 49a und die eben genannten Parallelen, mit Beziehung auf Ex. 5,20. Weiteres unten S. 270 f.

[2] Nach Pesiqta 49b haben R. Tanchuma (A V) und R. Nechemja (A IV) die Frage von der Dauer der zweiten Verborgenheit des Messias erörtert, aber sie stützen sich auf ältere Autoritäten, jener auf R. Chama b. Chanina (A II), dieser auf R. Hoschajja (A I). Aber die Überlieferung schwankt. Cant. r. 2,9 § 3 13b steht nur R. Tanchuma, Ruth r. 5,6 40b R. Tanchuma im Namen »der Rabbinen«, Num. r. 11,2 212a R. Tanchuma im Namen des R. Chama b.Hoschajja (A II), Pesiqta r. 15 72b/73a R.Tanchuma im Namen des R.Chama im Namen des R.Jehoschua (A I) und R.Menachem (A III) im Namen des R.Chama b. Chanina. Wie das zu entwirren ist, ist schwer zu sagen. Jedenfalls haben die Tradenten — trotz Cant.r. — auf ältere Rabbinen gebaut, und die aus den beiden ersten amoräischen Generationen stammenden

damals eine zweite Verborgenheit des Messias erwartet. Diese Vorstellung ist also nicht von R. Levi geschaffen, er hat sie nur in der erwähnten, prägnanten Weise zur Beleuchtung der Parallelität zwischen Mose und dem Messias benutzt. Nach seiner Aussage fährt der Midrasch fort:

»Und wie lange wird er ihnen verborgen sein? R. Tanchuma (A V) sagte im Namen des R. Chama b. Chanina (A II) und R. Nechemja (A IV) im Namen des R. Hoschajja (A I): 45 Tage, wie es heisst: ‚Und von dem Tage des Aufhörens des Tamidopfers und des Aufstellens der Greuel der Verwüstung [vergehen] 1290 Tage. Selig wer ausharrt und 1335 Tage erreicht' (Dan. 12,11 f). Diese Überschiessenden hier, was sind sie? Das sind 45 Tage, wo der Messias ihnen geoffenbart und ihnen dann wieder verborgen wird. Und wohin führt er sie? Einige sagen: In die Wüste Judas; und einige sagen: In die Wüste des Sihon und Og. Dies ist was geschrieben steht: ‚Siehe, darum werde ich sie betören und sie in die Wüste führen usw.' (Hos. 2,16). Wer an ihn glaubt, wird Salzkräuter und Ginstwurzeln essen, wie es geschrieben steht: ‚Sie pflücken Salzkräuter am Gesträuch, und Ginstwurzeln sind ihr Brot' (Hiob 30,4). Und wer nicht an ihn glaubt, geht zu den Heiden, und sie töten ihn. R. Jischaq b. Marion (A III) sagte: Nach 45 Tagen wird der Heilige, gepr. s. E.,[1] sich ihnen offenbaren und ihnen das Manna herunter-

---

R.Chama b. Chanina und R.Hoschajja sind wohl nicht aufs Geratewohl genannt. Nach Bacher, Agada d. pal. Amoräer, III, S. 482, wären die ursprünglichen Überlieferungsketten R.Tanchuma im Namen des R.Chama b.Hoschajja und R.Menachem im Namen des R.Chama b.Chanina. — Auch R.Jochanan b.Qesarta hat im Namen des R.Jona (A IV) sich der erwähnten Exegese angeschlossen; Cant.r. 2,9 § 3 13b. Zur ganzen Geschichte äussert sich auch R.Jischaq b.Marion (A III); vgl. die im Text angeführte Pesiqta-Stelle mit Parallelen. Später verlegt man die Verborgenheit nach dem Tode des Messias b.Joseph und vor der Offenbarung des Messias b.David; so Leqach tob Num. 24,17 nach Billerb., II, S. 298. Diese Aussage wird hier von R.Huna (A IV) im Namen des R.Levi tradiert, aber es handelt sich offensichtlich um eine Entstellung seiner Ansicht.

[1] Nach Cant.r. 2,9 § 3 13b könnte sich dieses Wort von der neuen Offenbarung auf den Messias beziehen. Aber alle Paralleltexte reden hier von Gott. Doch ist sicher überall vorausgesetzt, dass auch der Messias nach den 45 Tagen wieder erscheint, wie Num.r. 11,2 212a ausdrücklich sagt. Denn die Parallele mit Mose fordert, dass es sich um eine vorübergehende Verborgenheit handelt.

bringen, demgemäss, dass es nichts Neues unter der Sonne gibt. Und was ist der Schriftgrund? Wie es heisst: ‚Denn wie die Tage deines Aufziehens aus dem Lande Ägypten werde ich ihn wunderbare Dinge sehen lassen' (Micha 7,15). ‚Und ich, JHWH, dein Gott seit dem Lande Ägypten, werde dich wieder in Zelten wohnen lassen wie in den Tagen des Zusammenkommens' (Hos. 12,10).[1]

Der Grund der neuen Verborgenheit des Messias wird nicht angegeben. Aber auch hier wird die Vorstellung vorliegen, dass er durch die Anfeindungen der Heiden zeitweilig von der Herrschaft verdrängt wird.[2] Die als Grund für die Berechnung der Dauer der Verborgenheit herangezogene Schriftstelle Dan. 12,11 f bezieht sich auf die durch die Feindschaft der Heiden entstandene Situation. Diese ist auch in der Angabe, dass die Ungläubigen zu den Heiden übergehen, vorausgesetzt. Auch die Parallele mit Mose weist in dieselbe Richtung, denn seine zweite Verborgenheit war durch Pharaos Drohungen bei seiner ersten Erscheinung veranlasst (Ex. 5,1—20).

Die Verborgenheit ist mit einem Zug in die Züste verbunden. Der Messias führt die Israeliten in die Wüste und verbirgt sich dort vor ihnen. Er verbringt nicht selbst die 45 Tage in der Wüste mit ihnen zusammen. Allein müssen sie die Not dieser Zeit durchmachen, bis Gott sich ihnen endlich zu der endgültigen Erlösung offenbart und der Messias auch wieder erscheint.[3] Wo er während dieser Zeit bleibt,

---

[1] Pesiqta 49b. Parallelen vgl. oben S. 89 Anm. 2.

[2] So Billerb., II, S. 284 f.

[3] Nach Billerbeck hat der Messias selbst die Tage in der Wüste zusammen mit dem Volke verbracht. Nach Billerb., II, S. 285 liegen zwei Traditionen vor. Nach einer zieht sich der Messias in die Verborgenheit zurück, nach der anderen flieht er mit dem gläubigen Teil des Volkes in die Wüste. Aber unsere Quellen rechnen nicht mit zwei verschiedenen Handlungsweisen. Nach ihnen gehören der Zug in die Wüste und die neue Verborgenheit zusammen als zwei Momente desselben Vorganges. So deutet auch Billerb., IV, S. 873 die Texte, glaubt aber dort, dass die Verborgenheit eben in dem Aufenthalt in der Wüste bestehe: »Nachdem er [der Messias] hier 45 Tage in der Verborgenheit geweilt hat, sich und die Seinen vom Melde und Salzkraut nährend, kehrt die Herrschaft zu ihm zurück«. Damit ist aber die Verborgenheit des Messias umgedeutet. Nach den Texten handelt es sich um eine Verborgenheit *vor den Israeliten*. In allen Parallelen steht נכסה מהם »er wird ihnen verborgen sein«. Ganz deutlich zeichnet R. Jochanan b. Qesarta im Namen des R.Jona (A IV) die Lage: »Dies [Dan. 12,11 f] sind 45 Tage, wo er [der Messias] ihnen verborgen sein wird, und während dieser

soll man nicht fragen. Er hat sich in die Verborgenheit zurückgezogen — mehr braucht man nicht zu wissen.

Wenn die neue Verborgenheit, wie wir angenommen haben, durch die Anfeindungen der Heiden veranlasst ist, gehört sie gewissermassen mit den Leiden des Messias zusammen. Weil der Messias unter den Angriffen der Feinde Israels zu leiden hat, zieht er sich in die Verborgenheit zurück. Aber während der Verborgenheit trifft ihn kein Leiden. Für sein Volk ist diese Zeit eine Leidenszeit, aber nicht für ihn selbst. Durch die erneuerte Verborgenheit ist er den Angriffen der Feinde entzogen.

Den Zug in die Wüste finden wir zum ersten Mal in einer Aussage von R. Aqiba. Nach ihm werden die Tage des Messias 40 Jahre dauern, und nach ihrem Ende führt er das Volk in die Wüste, wo es gemäss Hiob 30,4 Salzkräuter und Ginstwurzeln essen muss:

»Wie lange dauern die Tage des Messias? R. Aqiba sagt: 40 Jahre, wie Israel in der Wüste 40 Jahre verbrachte. Und er schleppt sie in die Wüste hinaus und lässt sie Salzkräuter und Ginster essen, wie es heisst: ‚Sie pflücken Salzkräuter am Gesträuch und Ginsterwurzeln sind ihr Brot (Hiob 30,4).«[1]

Aus dieser Stelle schliessen BILLERBECK[2] und JOACH. JEREMIAS,[3] dass R. Aqiba die Tage des Messias als eine Leidenszeit angesehen habe. Das vierzigjährige Regiment des Messias falle mit der neuen Wüstenzeit zusammen und sei darum eine Zeit der Not und der Bedrängnis, die der endlichen Erlösung vorangehe.

Eine solche Deutung streitet aber nicht nur gegen die Ansicht aller anderen Rabbinen über die Tage des Messias, sondern auch gegen andere Aussagen des R. Aqiba, nach denen auch er die Tage des Messias als eine Freudenzeit angesehen hat. In Pesiqta r. 1 4a heisst es:

»Wie lange dauern die Tage des Messias? R. Aqiba sagt: 40 Jahre, wie es heisst: ‚Und er drückte dich (ויענך) und liess dich hungern' (Deut. 8,3), und es ist [ferner] geschrieben: ‚Erfreue uns so viele

---

Tage wird Israel Salzkräuter sammeln und Ginstwurzeln essen«; Cant.r. 2,9 § 3 13b. Auch die erneuerte Verborgenheit des Mose war eine Verborgenheit vor den Israeliten.

[1] Tanch. עקב § 7 7b; BILLERB., II, S. 284.

[2] BILLERB., III, S. 824 Anm. 1.

[3] ThW IV, S. 867; V, S. 695 Anm. 317.

Tage wie du uns gedrückt hast (עניתנו, Ps. 90,15)'. Wie der ‚Druck' (עינוי) dort 40 Jahre dauerte, so ist auch der Druck (עינוי), der hier erwähnt ist, 40 Jahre.«

Durch die zweite Schriftstelle ist die messianische Zeit deutlich als eine Freudenzeit gekennzeichnet. BILLERBECK meint allerdings, dass die messianische Zeit hier als »Druck« bezeichnet werde.[1] Aber das ist ein Missverständnis. Es handelt sich um die gewöhnliche Methode, zwei Schriftstellen nach einander zu deuten, weil in beiden derselbe Wortstamm vorkommt. Die angeführten Schriftstellen reden beide von einem »Druck« (עינוי). Weil der »Druck« Deut. 8,3 40 Jahre dauerte, bezieht sich dasselbe Wort Ps. 90,15 auch auf eine Periode von 40 Jahren. Da die messianische Freudenzeit nach derselben Schriftstelle ebenso lang sein wird wie die darin erwähnte Periode des Druckes, kann man also schliessen, dass die Tage des Messias 40 Jahre dauern werden.

Diese Exegese findet sich auch Midr. Ps. 90 § 17 Bub. 197a. In Pesiqta r. 1 4a folgt eine Aussage von R. Abin (A III oder A IV), nach der R. Aqiba seine Ansicht über die Dauer der messianischen Zeit mit Micha 7,15 — »Wie die Tage deines Ausziehens aus dem Lande Ägyptens will ich dich Wunder sehen lassen« — begründet hat. Auch bei dieser Begründung ist vorausgesetzt, dass die Tage des Messias eine herrliche Wunderzeit sein sollen. Wenn wir der an den erwähnten Stellen gebotenen Überlieferung trauen dürfen, besteht also kein Zweifel darüber, dass R. Aqiba die Tage des Messias als Tage der Erlösung und der Freude, nicht als Tage des Leidens angesehen hat.

Nun kompliziert sich aber die Lage dadurch, dass nach bSanh. 99a R. Eliezer [b. Hyrkanos] der Vertreter der Ansicht von der vierzigjährigen messianischen Zeit gewesen sei. Dort stehen zwei Baraithoth mit tannaitischen Aussagen über die Dauer der Tage des Messias. In keiner wird R. Aqiba genannt, aber nach beiden hat R. Eliezer die Tage des Messias auf 40 Jahre berechnet. Als Schriftbeweis stehen einmal Deut. 8,3 und Ps. 90,15 — d.h. dieselben Stellen, die R. Aqiba nach Pesiqta r. und Midr. Ps. benutzt hat — und im anderen Falle Ps. 95,10: »Vierzig Jahre werde ich das Geschlecht nehmen«. Indem er אקוט im Texte des Psalms aus נקט herleitet und den Vers wie die hier gegebene Übersetzung versteht, hat R.

[1] BILLERB., III, S. 824 Anm. 4.

Eliezer auch in dieser Schriftstelle eine Weissagung von der messianischen Erlösung gefunden.[1] Nach Tanch., Pesiqta r. und Midr. Ps. hat R. Eliezer dagegen die Dauer der messianischen Zeit anders bestimmt.[2]

Die von bSanh. 99a einerseits und Tanch.-Pesiqta r.-Midr. Ps. andererseits gebotenen Überlieferungen zu dieser Frage sind auch sonst so verschieden, dass sie sich nicht ausgleichen lassen. Es handelt sich um zwei von einander unabhängige und nicht übereinstimmende Traditionen. Dadurch entsteht eine gewisse Unsicherheit, ob die in Pesiqta r. und Midr. Ps. gegebenen Mitteilungen über R. Aqibas Begründung der vierzigjährigen Dauer der messianischen Zeit zuverlässig sind. Aber andererseits gehören diese Stellen zu demselben Traditionszweig wie die Angabe in Tanch., dass R. Aqiba die Tage des Messias auf diesen Zeitraum bestimmt hat. Wenn er diese Ansicht gehabt hat, muss er sie irgendwie mit der heiligen Schrift begründet haben. Denn es ist wenig wahrscheinlich, dass er nur von der Übereinstimmung zwischen der mosaischen und der messianischen Zeit ausgegangen ist, ohne einen Schriftbeweis dafür anzugeben. Die in der rabbinischen Literatur vorkommenden Schriftbeweise zu der vorliegenden Frage rechnen aber alle damit, dass die Tage des Messias eine Freudenzeit sein wird. Wenn R. Aqiba einen anderen Schriftbeweis geliefert hat, der auf die Ansicht von der messianischen Zeit als einer Leidenszeit gebaut war, ist dieser also völlig verschollen. Dies kann man nicht dadurch erklären, dass seine Ansicht nicht akzeptiert und darum unterdrückt worden ist. Im Rabbinismus hat man kein Bedürfnis gehabt, die verschiedenen haggadischen Ansichten der Rabbinen auszugleichen. Kein Rabbi war unfehlbar. Darum hat man ihre Aussagen in der Überlieferung bewahrt, auch wenn sie nur eigentümlich ausgeformte eigene Überzeugungen enthielten, die von anderen verworfen wurden.[3] Die rabbinische Literatur ist wesentlich ein Diskussionsreferat,

---

[1] Zu dieser Deutung vgl. FREEDMAN, Soncino Talmud z.St. Versteht man den Text wie die Masoreten, wird der Schriftbeweis sinnlos.

[2] Nach Tanch. עקב § 7 1000 Jahre, nach Pesiqta r. 1 400 Jahre, nach Midr. Ps. 90 § 17 1000 Jahre — in den beiden ersten Fällen mit Ps. 90,15, im letzten mit Ps. 90,4 als Schriftbeweis; vgl. BILLERB., III, S. 824 f.

[3] Vgl. den harten Verweis des R. Jose ha-Gelili wegen seiner Deutung von Dan. 7,9; bChag. 14a.

und sie ist darauf eingestellt, die verschiedenen Meinungen wiederzugeben, ohne gewisse Ansichten zu unterdrücken und in Bezug auf die Haggada auch ohne ein einheitliches, als richtig angesehenes Endergebnis zu erstreben. Angesichts dessen wäre es merkwürdig, wenn R. Aqiba die eigenartige Auffassung von der messianischen Zeit als einer Leidenszeit gehabt hätte, ohne dass seine Begründung dieser Ansicht in der Überlieferung bewahrt worden wäre.

Ausserdem besitzen wir ja in einem Punkt konkrete Kenntnis über die messianischen Erwartungen des R. Aqiba. Er hat in Bar-Kochba den Messias gesehen und hat in ihm die Erfüllung der messianischen Weissagung Num. 24,27 zu erleben geglaubt.[1] Da konnte er zwar Anfeindungen der Heiden gegen den Messias erwarten, aber er konnte unmöglich mit dieser — den Sieg über die Heiden versprechenden — Schriftstelle den Glauben verbinden, dass die messianische Zeit nur eine Leidenszeit wäre. Auch nach ihm bringen die Tage des Messias die Erlösung, und diese Zeit ist darum trotz der Angriffe der Heiden, unter denen der Messias zu leiden hat, letzten Endes eine Freudenzeit.

Danach müssen wir auch die Stelle aus Tanch. deuten. Dann kann es sich darin nicht um ein vierzigjähriges messianisches Regiment der Not und der Bedrängnis in der Wüste handeln. Vielmehr muss der Zug in die Wüste nach dem Verlauf der 40 Jahre des Messias stattfinden. Wenn die Tage des Messias zu Ende sind, führt er das Volk in die Wüste und verlässt es dort, bis Gott ihm die endgültige Erlösung bringt.

Diese Erwartung berührt sich eng mit der oben erörterten von der zweiten Verborgenheit des Messias — nur dass dort der Wüstenzug auf den Anfang der messianischen Zeit fällt und von einer kurzen Entziehung des Messias begleitet wird, hier aber den Abschluss der messianischen Zeit darstellt. Beide Gedanken gehören offenbar zusammen, was besonders durch die angeführte Schriftstelle Hiob 30,4 und die daraus gewonnene Ansicht über die Nahrung während der neuen Wüstenzeit deutlich wird. Wenn man, wie wir hier gemacht haben, annehmen darf, dass die in Tanch. überlieferte

[1] jTa'an. IV 68d,48. Dass diese von der Geschichte widerlegte Ansicht Aqibas in der Überlieferung bewahrt worden ist, ist ein erneutes Beispiel dafür, dass man der gewöhnlichen Anschauung widersprechende Aussagen der Rabbinen nicht unterdrückt hat.

Aussage ein authentisches Wort von R. Aqiba ist, muss seine Anschauung — so gedeutet, wie es hier geschehen ist — der Ausgangspunkt für die spätere Vorstellung vom Wüstenzug bei der neuen Verborgenheit des Messias gewesen sein.[1]

Wir fassen zusammen:

1. Der Glaube an den präexistenten, im Himmel bis zur Endzeit verborgenen Messias ist in der jüdischen apokalyptischen Literatur der vorchristlichen und der urchristlichen Zeit bekannt. Er spielt vor allem in den Menschensohnvorstellungen eine wichtige Rolle. Mit dieser Verborgenheit des Messias-Menschensohnes ist kein Leidensgedanke verbunden.

In der rabbinischen Literatur ist der Präexistenzgedanke sehr selten. Er ist dem gewöhnlichen rabbinischen Messiasbild fremd. Erst in Pesiqta r. wird der Messias in seiner himmlischen Präexistenz beschrieben. Vorher findet man nur vereinzelt ein paar Zeugnisse vom Glauben an einen präexistenten Messias. Man kann aber annehmen, dass die Präexistenzvorstellung der Apokalyptik niemals ganz verschwunden war, obgleich das wegen der Herrschaft des anders orientierten ortodoxen Rabbinismus in den Quellen nicht hervortritt. Mit einem Leiden wird die Präexistenz des Messias erst in einem sehr späten Midrasch verbunden, indem das zu erwartende irdische Leiden des Messias hier auf den im Paradies die Stunde seiner Offenbarung abwartenden übertragen wird.

2. Einen schon irgendwo auf der Erde lebenden, bis zur Stunde seiner Offenbarung unbekannten Messias kennt die apokryphisch-pseudepigraphische Literatur nicht.[2] Im Rabbinismus ist diese Vor-

---

[1] Es besteht aber auch die Möglichkeit, dass die Notiz über den Wüstenzug sekundär an das Wort des R.Aqiba über die 40 Jahre des Messias angeschlossen worden ist. Da handelt es sich einfach um eine Reminiszenz der Anschauung von der neuen Verborgenheit und dem damit verbundenen Wüstenzug.

[2] Am nächsten kommt die Vorstellung in I Hen. 71, dass Henoch nach seinem Leben im Himmel als der Menschensohn begrüsst wird; vgl. R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934, S. 175 ff; N. Johansson, Parakletoi, S. 101 ff. Aber der auf der Erde lebende Henoch ist noch nicht der Menschensohn gewesen; er wird erst nach seiner Erhöhung von der Erde zum Menschensohn eingesetzt. Es liegt ein Erhöhungsgedanke, kein Inkarnationsgedanke vor; vgl. Sjöberg, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, S. 168—189. Der irdische Henoch ist darum nicht der auf der Erde verborgen lebende Menschensohn.

stellung in zwei Formen zu finden. Einerseits glaubt man, dass der unbekannte Messias designatus irgendwo als gewöhnlicher Mensch lebt, ohne dass er selbst seine Bestimmung für das messianische Amt kennt. Justins Zeugnis zeigt, dass die Rabbinen schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. mit dieser Möglichkeit gerechnet haben. Andererseits glaubt man, dass der Messias tatsächlich schon zur Erde gekommen ist und an einem bestimmten Ort — etwa in Rom — die Stunde seiner öffentlichen Erscheinung abwartet. Mit diesem Glauben verbindet man gern den Gedanken an die Leiden des verborgenen Messias. Diese werden als Sühneleiden für das Volk angesehen und nach Jes. 53,4 f gedeutet. Die rabbinischen Belege für diesen Glauben führen uns bis an den Übergang von der tannaitischen zu der amoräischen Zeit.

Wie der Glaube an den schon auf der Erde lebenden Messias entstanden ist, wissen wir nicht. In Bezug auf den unbestimmten Glauben an den Messias designatus darf man vielleicht annehmen, dass das Auftreten »falscher Messiase« wie z.B. Jesus und Bar-Kochba mitgewirkt hat. Die messianischen Bewegungen um sie haben den Gedanken erweckt, dass der Messias vielleicht schon auf der Erde lebte. Zugleich haben aber die Rabbinen diese Messiase als falsche gestempelt und im Gegensatz zu ihnen die absolute Verborgenheit des Messias betont. Justins Darstellung von diesem Glauben macht eine solche Erklärung wahrscheinlich. Der bestimmtere Glaube, dass der Messias wirklich schon da ist und im Verborgenen die Sühneleiden für sein Volk trägt, hat wohl einen anderen Grund. Er ist wahrscheinlich aus der Not nach der Zerstörung des Tempels und in der folgenden Zeit entstanden. Darauf weist die Legende von der Geburt des Messias in der Stunde der Zerstörung des Tempels. In dieser Not ist sowohl das Schuldgefühl als die Sehnsucht nach der Erlösung gestärkt worden. Daraus ist der tröstende Glaube gewachsen, dass der Messias schon im Verborgenen gekommen ist und selbst das Leiden zur Sühnung der Sünden seines Volkes trägt. In dieser Lage ist die Weissagung vom leidenden Knecht Gottes aktualisiert worden und hat das Messiasbild beeinflusst. Diese Form des Glaubens an den verborgenen und leidenden Messias wäre also das Ergebnis des 2. Jahrhunderts n. Chr.

3. In Pesiqta r. findet sich der Glaube, dass der Messias in der ersten Phase seines endzeitlichen Kommens noch verborgen sein wird

und darum von den Heiden geplagt und von den ungläubigen Juden verachtet wird. Aus älterer Zeit gibt es kein Zeugnis von einer solchen Anschauung.

4. Wenigstens seit dem Anfang der amoräischen Zeit hat man auch mit einer zweiten Verborgenheit des Messias nach dem Anfang seiner eschatologischen Erscheinung gerechnet. Darin findet man eine Entsprechung zwischen dem Messias und Mose, dem ersten Erlöser. Die neue Verborgenheit beschränkt sich auf eine kurze Zeit, die man auf 45 Tage bestimmt. Sie wird durch die Anfeindungen der Heiden verursacht und mit einem Zug in die Wüste verbunden. Die letzte Vorstellung wird auf die Ansicht R. Aqibas zurückgehen, dass der Messias nach dem Ende der messianischen Zeit das Volk in die Wüste führen soll. Während der neuen Verborgenheit hat der Messias nicht zu leiden. Sie hat nur insofern eine Beziehung zum Glauben an den leidenden Messias, als sie durch die Angriffe der Heiden an ihn bewirkt wird.[1]

---

[1] Zur Frage des leidenden Messias vgl. noch Exkurs II unten S. 255—273.

Kap. 3

Das Messiasgeheimnis in den Evangelien

Nach dem Ergebnis des vorigen Kapitels hat man im Judentum zur Zeit Jesu und des Urchristentums den Glauben an den im Himmel verborgenen Messias gekannt, obgleich die gewöhnlichen Messiasvorstellungen davon nicht geprägt waren. Vor allem in den apokalyptischen Meschensohnvorstellungen finden wir diesen Glauben als ein wesentliches Element. Dagegen hat man die Vorstellung von dem schon auf der Erde, aber in der Verborgenheit lebenden Messias noch nicht gekannt. Sie würde an sich ein wichtiges Gegenstück zum christlichen Messiasglauben sein, aber sie gehört erst in eine spätere Zeit hinein. Dasselbe gilt vom Glauben an den leidenden Messias. Als jüdischer Hintergrund zum urchristlichen Glauben an den verborgenen Messias bleibt darum nur die Vorstellung von dem im Himmel verborgenen Messias, vor allem die Menschensohnvorstellungen der Apokalyptik. Die späteren jüdischen Vorstellungen von dem auf der Erde schon lebenden, aber noch verborgenen Messias sind aber in sofern auch für das Verständnis des urchristlichen Glaubens wichtig, als sie zeigen, in welcher Form der Glaube an einen schon vor der Endzeit auf der Erde lebenden Messias nach jüdischen Voraussetzungen auftreten konnte. Ein solcher Messias musste, wenn der Rahmen des jüdischen Glaubens nicht gesprengt werden sollte, verborgen und als Messias unerkannt sein.

Im ersten Kapitel haben wir gesehen, dass der urchristliche Mysterien- und Offenbarungsbegriff von den entsprechenden apokalyptischen Vorstellungen des Judentums her zu verstehen ist. In diesen Vorstellungskomplex gehören auch die jüdischen Vorstellungen vom verborgenen Menschensohn-Messias hinein. Es fragt sich darum, ob das Messiasgeheimnis auch in den Evangelien

von diesen Voraussetzungen her zu verstehen ist. Das ist nun zu prüfen.

Dabei ist die Aufgabe zunächst, die Evangelien selbst zu analysieren und zu verstehen. Die geschichtliche Frage nach dem Platz des Messiasgeheimnisses im Leben und Glauben Jesu soll im nächsten Kapitel behandelt werden. Bevor dies geschehen kann, müssen aber die in den Evangelien tatsächlich vorliegenden Gedanken untersucht werden. Dabei muss auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Evangelisten und der ihnen vorliegenden Tradition beachtet werden. Sind die Vorstellungen vom verborgenen Messias von den Evangelisten geschaffen und in die Darstellung des Lebens Jesu von ihnen eingetragen, oder sind sie in der älteren Tradition eingewurzelt? Die Antwort auf diese Frage ist selbstverständlich für die geschichtliche Frage nach dem Messiasgeheimnis im Leben Jesu von entscheidender Bedeutung.

Zunächst behandeln wir die synoptischen Evangelien und gehen dann zu Joh. über.

A. *Die Synoptiker*

1. Die Evangelisten

Markus

Nachdem Mark. zuerst durch das einleitende Prophetenwort, Mk 1,2 f, und durch die ausdrückliche Messiasproklamation bei der Taufe Jesu, Mk 1,10 f, den Lesern gesagt hat, wer Jesus ist, fängt seine Darstellung der Wirksamkeit Jesu an, ohne dass seine messianische Würde seinen Zuhörern entschleiert wird. Jesus proklamiert die Nähe des Gottesreiches, Mk 1,15, sagt aber nichts von seiner eigenen messianischen Stellung im Reich. Dies ist die Lage durch das ganze Evangelium hindurch bis zu Jesu offenem Bekenntnis seines Messiasanspruchs vor dem Hohenpriester, Mk 14,62, oder gewissermassen bis zum Einzug in Jerusalem, Mk 11, 1—10.

Schon beim ersten Auftreten Jesu fühlen die Leute, dass sie vor einem unerhörten Geheimnis stehen. Die ganze Szene in Kapernaums Synagoge, Mk 1,21—28, ist von dieser Stimmung getragen. Die Predigt Jesu erweckt verwundertes Staunen: er spricht mit Macht — wie einer, der eigene Autorität hat — nicht wie die Schriftgelehrten, Mk 1,22. Die Heilung des Besessenen steigert die Verwunderung:

»Was ist dies? Eine neue Lehre mit Macht! Auch die unreinen Geister befiehlt er, und sie gehorchen ihm!», Mk 1,27. Diese Ausdrücke der Verwunderung vor dem Geheimnisvollen stehen in den vom Evangelisten selbst ausgeformten Rahmen-Stücken. Sie können als programmatisch für seine Darstellung angesehen werden. Hier zeigt sich schon am Anfang wie sowohl Jesu Worte als seine Taten den Eindruck erwecken, etwas Ausserordentliches zu erleben, vor einem Geheimnis zu stehen, das man nicht enträtseln kann.

Diese Reaktion vor Jesus kommt immer wieder zum Vorschein. Darum schart man sich um ihn. Es ist ein grosser Andrang und eine grosse Begeisterung. Worte und Taten Jesu empfängt man mit staunender Freude und Verwunderung. Aber sein Rätsel löst man nicht. Dem Leser ist vom Anfang an dessen Schlüssel in die Hand gegeben. Er weiss, woher die Macht der Worte und die Kraft der Taten kommt. Ihm ist dies alles ein Zeugnis von der Messianität Jesu. Aber die Leute, die selbst diese Dinge in der evangelischen Erzählung erleben, wissen davon nichts. Dass Jesus der Messias ist, wird und soll ihnen nicht gesagt werden. Daher die Doppelheit von Offenbarung und Geheimnis im Evangelium, auf die WREDE und nach ihm DIBELIUS und EBELING aufmerksam gemacht haben.[1] Die Offenbarung ist da, aber ihr Sinn wird von den Leuten nicht verstanden. Der Messias wirkt, handelt und redet, aber er tut es als der verborgene Messias, dessen Geheimnis noch nicht geoffenbart wird. Das will der Evangelist seinen Lesern sagen, und sie können es verstehen, aber die Mitagierenden im Evangelium können es nicht.

Erst am Ende wird der Schleier entzogen. Der blinde Bar-Timaios ruft vor den Toren Jerichos Jesus als Sohn Davids — d.h. als Messias — an, ohne Protest von Jesus, Mk 10,47 f. Da der Messiasruf zu der überlieferten Geschichte gehört und nicht vom Evangelisten eingeführt worden ist oder besonders beachtet und hervorgehoben wird, kann man aber bezweifeln, dass er in diesem Ereignis wirklich eine Aufhebung der bisherigen Verborgenheit des Messias gesehen hat. Wahrscheinlich hat er die überlieferte Geschichte aufgenommen, ohne den Messiasruf in Verbindung mit seinem Glauben an das

[1] W. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, S. 124—129; M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums², S. 232; H. J. EBELING, Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten, ZNW Beih. 19, 1939, S. 114, 121 ff, 144 ff u.ö.

Messiasgeheimnis zu bringen.[1] Dagegen hat er sicher im Einzug in Jerusalem eine Proklamation der Messianität Jesu gesehen. Unter den ihn auf dem Wege begleitenden Scharen erklingt das Messiasbekenntnis, und es ist durch das symbolische Handeln Jesu gemäss Sach. 9,9 hervorgerufen. Über diesem Ereignis liegt aber noch etwas vom Schleier des Geheimnisvollen.[2] Die Messianität wird weder von Jesus noch von den Begleitern mit klaren Worten ausgesprochen. Der Huldigungsjubel erwähnt nur das Reich Davids, nicht den König des Reiches, und die Übereinstimmung mit Sach. 9,9 wird nicht ausdrücklich nachgewiesen. Der Sinn des Ereignisses musste von den Zuschauern selbst erkannt werden, er wird ihnen nicht erklärt. Den Aussenstehenden konnte er noch verborgen bleiben. Erst vor dem Hohenpriester erfolgt die offene Enthüllung des messianischen Anspruches Jesu — allerdings auch hier, ohne dass seine Messianität den Zuhörern wirklich geoffenbart wird. Dass er tatsächlich der Messias ist, ist ihnen immer noch verborgen, und sie können darum seinen Anspruch nur als Lästerung ansehen. Die wirkliche Offenbarung seiner Messianität erfolgt erst bei der Parousie, Mk 14,62.

So gibt das Evangelium in seinem ganzen Aufriss einen deutlichen Eindruck davon, dass die Messianität Jesu vor der Welt verborgen war und — das können wir schon hier hinzufügen — verborgen sein sollte. Erst am Ende wird sie von ihm offen proklamiert. Erst in der Endzeit wird sie durch die eschatologische Offenbarung bestätigt.

Den Jüngern Jesu wird aber sein Messiasgeheimnis schon jetzt geoffenbart. Auch sie sind allerdings im Anfang von demselben verwunderten Staunen ergriffen wie die Volksscharen. Auch sie stehen vor einem Geheimnis, das sie nicht durchschauen können. Nach der Stillung des Sturms fragen sie sich bebend: »Wer ist denn dieser, dass selbst Wind und See ihm gehorchen«?, Mk 4,41. Selbst die Speisungswunder haben ihre Augen nicht öffnen können, Mk 8,17—

---

[1] Dass der Versuch der Anwesenden, den Rufenden zum Schweigen zu bringen, mit den Schweigegeboten Jesu in Evangelium nichts zu tun hat, wird sicher sein. So schon WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 278 f; vgl. auch LOHMEYER, Das Markusevangelium, S. 224.

[2] Vgl. LOHMEYER, Das Markusevangelium. S. 232 f; W. G. KÜMMEL, Jesus und die Anfänge der Kirche, StTh 7, 1954, S. 10.

21.[1] Aber mit dem Bekenntnis bei Cesarea Philippi ändert sich die Lage. Jetzt wissen und bekennen sie, wer Jesus ist, und ihre Gemeinschaft mit ihm wird in der Fortsetzung durch diese Einsicht und dies Bekenntnis bestimmt. Es steht kein ungedeutetes Rätsel mehr zwischen Jesus und seinen Jüngern. Er redet offen mit ihnen von sich selbst und seiner Aufgabe. Früher hat er überhaupt nicht mit ihnen von seiner messianischen Würde gesprochen. Jetzt redet er immer wieder mit ihnen davon. Private Gespräche mit den Jüngern waren früher selten und berührten einzelne Punkte in seiner öffentlichen Verkündigung.[2] Jetzt gehören solche Gespräche zum wichtigsten im Handeln Jesu.[3] Seine Worte über den Tod und die Auferstehung bleiben ihnen allerdings auch jetzt bis zum Ende seines Lebens unbegreiflich.[4] Auch in anderen Fällen können sie ihr Unvermögen, Jesu tiefste Intentionen zu erfassen, demonstrieren.[5] Aber seine messianische Würde ist ihnen kein Geheimnis mehr. Das Geheimnis ist ihnen geoffenbart worden.

Die zentrale Bedeutung des Messiasbekenntnisses bei Cesarea Philippi in Mark:s Darstellung des Verhältnisses Jesu zu seinen Jüngern hat WREDE bestritten.[6] Während die Cesarea-Philippi-Perikope in der älteren Leben-Jesu-Forschung als ein Wendepunkt in dem markinischen Bericht angesehen wurde, versuchte Wrede dieses Ereignis zu einer ziemlich bedeutungslosen Episode zu reduzieren, die keine Folgen für die Darstellung des Evangeliums hatte. Einerseits werden offene messianische Proklamationen schon vor Cesarea Philippi sowohl dem Volke und den Gegnern als den Jüngern gegenüber erzählt, andererseits seien die Jünger nach Cesarea Phi-

---

[1] Dieser Abschnitt ist vom Evangelisten ausgeformt, wie die Beziehung auf die *beiden* Speisungsberichte deutlich macht. Die Erzählung von der Stillung des Sturmes gehört dagegen zur Überlieferung, und die verwunderte Frage der Jünger gehört zum Stil der Wundergeschichten. Sie ist aber von Mark. ohne Zweifel im Sinne seiner allgemeinen Auffassung vom Unverständnis der Jünger gedeutet worden. Dazu vgl. noch Mk 6,51 (Überlieferung) und 6,52 (markinische Deutung).

[2] Mk 4,10ff; 7,17ff; 8,13ff.

[3] Mk 8,31f; 9,9ff. 28f. 30ff. 33ff. 38ff; 10,28ff. 32ff. 35ff. 41ff; 11,19ff; 13,1ff. 33ff; 14,17ff.

[4] Mk 8,31ff; 9,9ff; 9,32; 10,32ff.35ff.41ff.

[5] Vgl. unten S. 106.

[6] WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 9—22, 115f.

lippi ebenso verständnislos vor den Worten und Taten Jesu wie vorher. Eine Änderung in ihrer Haltung nach Cesarea Philippi sei nicht zu finden. Bis zur Auferstehung — der durch Mk 9,9 angegebene Termin — bleibe ihnen die Messianität Jesu ein ungedeutetes Geheimnis.[1]

An Wredes Kritik der älteren Auffassung ist ohne Zweifel richtig, dass die Vorstellung von einer allmählichen *Entwicklung* in der Auffassung der Jünger von Jesu Person — oder gar von einer Entwicklung des eigenen messianischen Bewusstseins Jesu — dem Evangelisten fremd ist. In dieser Hinsicht bedeutete die ältere Auslegung eine unerlaubte Modernisierung. Um sie durchführen zu können, musste man, wie Wrede mit Recht betont, zu viel zwischen den Zeilen lesen.[2] Aber dass das Messiasbekenntnis eine neue Situation im Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern schafft, die die folgende Darstellung bestimmt, ist nicht zu leugnen. Der Evangelist erzählt nicht von einer Entwicklung, wohl aber von zwei verschiedenen Perioden im Leben Jesu mit seinen Jüngern.

Wredes Gegenbeweis ist nicht stichhaltig. Die von ihm angegebenen Messiasoffenbarungen vor Cesarea Philippi sind meistens scheinbar und in den anderen Fällen — es bleiben nur zwei — erklärt sich die Abweichung vom Plan des Evangelisten durch den Inhalt und die Form des von ihm aufgenommenen überlieferten Stoffes.

Jesus befiehlt den Geheilten, die Heilung geheimzuhalten und verrichtet trotzdem sehr oft wunderbare Heilungen vor dem ganzen Volk. Diese Wunder sind vom Evangelisten als messianische Taten angesehen. Insofern hat Wrede darin Recht, dass es sich um Messiasoffenbarungen vor der Öffentlichkeit handelt. Aber diese werden eben nicht als solche erkannt und streiten darum nicht gegen die Grundanschauung des Evangelisten von der Geheimhaltung der Messianität. Ebenso, wenn die drei Jünger mit Jesus die Auferstehung der Tochter des Jairus erleben. Natürlich haben sie damit eine ausserordentliche messianische Machttat Jesu erlebt, aber der Evangelist setzt offenbar voraus — ohne es zu sagen — dass sie ebenso wenig wie die Jünger nach der Stillung des Sturms diesen Sinn des

---

[1] WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 119ff.

[2] WREDE, S. 12—15.

Geschehenen verstanden haben. Wenn Jesus vor den Pharisäern das Wort vom Starken, der den Feind gebunden hat und dann sein Haus plündert, fallen lässt, Mk 3,27, liegt darin natürlich nach der Meinung des Evangelisten der messianische Anspruch Jesu, aber es enthält keine ausdrückliche Messiasproklamation. Was das Wort bedeutet, ist den Lesern des Evangeliums klar, aber nicht den Zuhörern Jesu. Dasselbe gilt vom Wort über den Bräutigam, der weggenommen werden soll, Mk 2,19 f. »Jedes Kind versteht, dass Jesus von sich selbst und von seinem Tode spricht,« sagt Wrede.[1] Ja, jetzt in der Kirche, nachdem alles geschehen ist, aber nicht als das Wort gesprochen wurde. In allen diesen Fällen scheitert die Kritik Wredes daran, dass er nicht den Unterschied zwischen der Lage des Evangelisten und seiner Leser einerseits und der der Zuhörer Jesu andererseits beobachtet hat.

Nur wenn Jesus Mk 2,10.28 sich öffentlich den Menschensohn nennt, liegen wirkliche Abweichungen von dem oben analysierten Plan des Evangeliums vor. Denn es ist klar, dass der Menschensohnname dem Evangelisten ein messianischer Titel ist. Durch den Gebrauch dieses Namens bezeichnet Jesus sich also schon hier öffentlich als den Messias. Aber das sind zufällige Entgleisungen, die durch die Übernahme einer schon fest ausgeformten Tradition entstanden sind. Dass der Evangelist selbst die Absicht hat, ein bis ans Ende verborgenes messianisches Handeln Jesu zu schildern, ist trotz solcher Inkonsequenzen deutlich. Dies wird auch trotz der erwähnten Kritik der Leben-Jesu-Forschung das Ergebnis Wredes. Er sagt zusammenfassend: »Es ergibt sich: während seines Erdenlebens ist Jesu Messianität überhaupt Geheimnis und soll es sein; niemand — ausser den Vertrauten Jesu — soll von ihr erfahren; mit der Auferstehung aber erfolgt die Entschleierung. Dies ist in der That der entscheidende Gedanke, die Pointe der ganzen Auffassung des Markus.«[2] Hier ist alles richtig gesehen — mit der Ausnahme, dass die Geheimhaltung nach Mark. nicht bis zur Aufersteh-

[1] WREDE, S. 20.

[2] WREDE, S. 67. Die Kritik Wredes richtete sich gegen die Historisierung des markinischen Berichts. Sie würde aber auch die von ihm hier vorgetragene Auffassung vom Plan des Evangeliums treffen, wenn sie nicht in der eben gezeigten Weise überwunden werden könnte.

ung gedauert hat. Wrede hat die Bedeutung des Mk 9,9 angegebenen Termins übertrieben. Mark. selbst sagt ganz deutlich, dass Jesus vor dem Hohenpriester seine Messianität bekannt hat und als Messias gekreuzigt worden ist. Darüber kann man nicht, wie Wrede es will,[1] dadurch hinwegkommen, dass man behauptet, Mark. habe seine Ansicht nicht widerspruchslos durchführen können. Es handelt sich hier um das zentralste Geschehen des Evangeliums. Auf diesem Punkt kann eine Abweichung vom Hauptgedanken des Evangelisten unmöglich angenommen werden.[2] Es zeigt sich vielmehr, dass Wredes Übertragung des Mk 9,9 angegebenen Termins für die Geheimhaltung der *Verklärung* auf die Geheimhaltung der *Messianität* unerlaubt ist. Sie entspricht nicht der Auffassung des Evangelisten.

Ebenso wenig wie Wredes Ansicht von offenen Messiasoffenbarungen vor Cesarea Philippi lässt sich sein zweites Argument, dass das Messiasbekenntnis keine Folgen für das Verhältnis der Jünger zu Jesus hat, aufrechterhalten. Wrede stützt sich darauf, dass die Jünger nicht nur den Leidensweissagungen gegenüber verständnislos stehen, sondern auch in anderen Fällen Proben der alten Ratlosigkeit geben. Bei der Verklärung machen sie einen törichten Vorschlag, Mk 9,5 f. Dem epileptischen Knaben können sie nicht helfen, weil sie — das zeigen die klagenden Worte Jesu — nicht Glauben haben, Mk 9,18 f. Jesu Worte an den reichen Jüngling füllt sie mit Erstaunen, Mk 10,24. Während Jesus seinem Leiden entgegengeht, streiten sie um den ersten Rang und um die ersten Plätze im Reich Gottes, Mk 9,33 f; 10,35 ff 41 ff. Das ist an sich richtig gesehen. Die Jünger haben noch nicht alles verstanden. Vor der neuen Offenbarung des Mysteriums des Wesens Jesu bei der Verklärung werden sie überwältigt, und das tiefste Verständnis der Absichten Jesu ist ihnen noch verschlossen. Aber an Jesu Messianität zweifeln sie nicht mehr. Das ratlose Staunen vor seinen Taten kommt nicht wieder. Eine Frage wie die nach der Stillung des Sturms — »Wer ist denn dieser?« — wird nicht mehr gestellt.

Das ist nicht Zufall. Es handelt sich nicht um eine Erscheinung, die nur durch die literarische Anordnung des Stoffes ohne die Ab-

[1] WREDE, S. 69.

[2] Anders liegen die Dinge beim zufälligen Erscheinen des Menschensohnnamens in der Mk 2,10.28 übernommenen Überlieferung. Vgl. oben S. 105.

sicht des Evangelisten entstanden ist. Er hat konsequent — und darum bewusst — die Ansicht durchgeführt, dass die Jünger vor Cesarea Philippi trotz den messianischen Taten Jesu ebenso wenig von seiner Messianität verstanden haben wie das Volk, nach Cesarea Philippi dagegen auf diesem Punkt die Wahrheit erkannt haben. Die geschichtliche Frage, ob es im Leben Jesu mit den Jüngern tatsächlich zwei Perioden gegeben hat — vor und nach ihrem Erkenntnis seiner Messianität — ist vorläufig fernzuhalten. Jedenfalls rechnet Mark. mit einem solchen Verlauf der Geschichte.

Um die Bedeutung des Bekenntnisses bei Cesarea Philippi zu reduzieren, stellte Wrede es mit den Erzählungen von den Dämonenaustreibungen zusammen.[1] In beiden Fällen finden wir das Wissen um die Messianität Jesu und das Verbot, dieses Wissen zu verbreiten. Als Stütze för seine Ansicht kann Wrede die auffallende Kürze der Erzählung vom Ereignis bei Cesarea Philippi anführen: Jesu einzige Reaktion auf das Bekenntnis ist das Schweigegebot. Er übersieht aber den grundlegenden Unterschied, dass Jesus hier das Bekenntnis hervorlockt, während er es in den Dämonengeschichten zu verhindern sucht. Durch den Gegensatz zu den zuerst erwähnten Ansichten des Volkes wird auch die Bedeutung des Bekenntnisses der Jünger besonders hervorgehoben. Es handelt sich nach der Meinung des Evangelisten um ein entscheidendes Ereignis im Leben Jesu mit den Jüngern, nicht um einen ziemlich bedeutungslosen Vorfall, über den er ruhig weitergeht.[2] Wredes Verringerung seiner Bedeutung beruht letzten Endes nicht auf einer unvoreingenommenen Analyse des Textes, sondern auf der von ihm vertretenen These, dass die Messianität Jesu nach Mark. bis zur Auferstehung unerkannt blieb. Wenn man diese unmarkinische Vorstellung aufgibt, fällt der Zwang weg, die Bedeutung der Cesarea-Philippi-

[1] WREDE, S. 118f.

[2] Auch hier will Mark. nach WREDE nicht Geschichte erzählen, sondern seine Theologie vortragen: »Der Erkenntnis der Jünger steht logisch nicht ihr eigener früherer Erkenntnismangel gegenüber, sondern die Nichterkenntnis Anderer. Daher soll hier nicht sowohl von einem Moment des Jüngerlebens erzählt werden als von dem, was Jesus ist und doch noch nicht öffentlich sein kann«; S. 118f. Für Mark. gilt dieser Gegensatz nicht. Er will beides erzählen. An sich stellt die Perikope die Erkenntnis der Jünger der Nichterkenntnis der Anderen gegenüber, aber in der Gesamtdarstellung des Mark. hat sie ihren Gegensatz auch im früheren Erkenntnismangel der Jünger.

Perikope einzuschränken, und man kann seine wahre Stellung in dem markinischen Bericht sehen.[1]

Im Einzelnen kommt bekanntlich das Messiasgeheimnis in Mark. an folgenden Erscheinungen zum Ausdruck: das Schweigegebot an die Jünger nach dem Messiasbekenntnis und nach der Verklärung, die Schweigebefehle an die Dämonen, die Verbote, die Heilungen zu erzählen, das Unverständnis der Jünger und die Parabeltheorie. In den beiden letzten Fällen handelt es sich jedoch nicht ausschliesslich und besonders um das Messiasgeheimnis.

Am deutlichsten sind die Schweigegebote nach dem Messiasbekenntnis und nach der Verklärung und die Schweigebefehle an die Dämonen.

Die Cesarea-Philippi-Perikope ist, wie schon gesagt wurde, von Mark. auffallend kurz erzählt. Die einzige Reaktion Jesu auf das Bekenntnis des Petrus ist das Schweigegebot. Kein Wort der Anerkennung oder der Freude, nur das Gebot, es niemandem zu sagen! Damit hat Mark. nicht sagen wollen, dass Jesus das Messiasbekenntnis abgewiesen hätte.[2] Eine solche Vorstellung würde mit seinem Glauben an Jesus als den Messias unvereinbar sein. Er hat aber die Bedeutung des Geheimhaltens der Messianität sehr stark hervorgehoben.

Ebenso bei der Verklärung. Bei der Wanderung den Berg hinab, sagt Jesus kein Wort über das Erlebnis, das die Jünger eben mitgemacht haben. Er gibt nur den Befehl, es vor seiner Auferstehung niemandem zu erzählen. Das wahre messianische Wesen Jesu ist ihnen durch die Verklärung geoffenbart worden, aber es soll bis zur Auferstehung ein Geheimnis bleiben.

---

[1] In der oben S. 105 angeführten Angabe der Stellung des Messiasgeheimnisses in Mark. hat WREDE das Messiasbekenntnis bei Cesarea Philippi — und die Verklärung — berücksichtigt: die Vertrauten Jesu haben schon während seines Erdenlebens seine Messianität erfahren. An anderen Stellen ignoriert Wrede aber die Erkenntnis der Jünger und gibt als Ansicht des Mark. an, »Jesus habe bis zur Auferstehung nicht erkannt sein wollen und sei thatsächlich selbst von seinen vertrauten Jüngern nicht erkannt worden«; S. 207; vgl. auch S. 114, 208, 229—235. Diese Zuspitzung ist für die von Wrede vertretene Lösung des Problems des Messiasgeheimnisses notwendig.

[2] Dies ist nach J. HÉRING, Le Royaume de Dieu et sa venue, 1937, S. 125 ff der ursprüngliche Sinn der Geschichte.

Ebenso eindeutig sind die Worte des Evangelisten über die Dämonen: sie dürfen nicht reden, weil sie Jesus kennen und seine Messianität ausrufen. Dies wird in den vom Evangelisten selbst ausgeformten Sammelberichten gesagt, Mk 1,34; 3,11 f, und ist also nicht nur der Tradition entnommen, sondern bringt seine eigene Auffassung zum Ausdruck.

Nun hat aber O. BAUERNFEIND bestritten, dass es in diesen Sammelberichten um das Messiasgeheimnis geht.[1] Die Worte der Dämonen seien für Jesus unerwünscht, weil sie machtvolle »Abwehrworte« gegen ihn seien, die ihre Kraft dadurch haben, dass sie seinen Namen und seine göttliche Würde nennen. Er wehre sich gegen ihre Rufe, nicht weil sie seine Messianität verraten, sondern weil sie den Messiasnamen als magisches Machtmittel gegen ihn brauchen. Wenn Mk 3,12 ausdrücklich den Willen Jesu, verborgen zu sein, berichtet, habe dies mit dem Messiasgeheimnis nichts zu tun, sondern erkläre sich aus dem besonderen Umstand, dass Jesus bei der unmittelbar folgenden Jüngerauswahl mit den Seinen allein sein wollte.[2]

An Bauernfeinds Auffassung ist richtig, dass die Dämonen den Messiasnamen als Machtmittel brauchen. Ihre Messiasrufe sind »Abwehrworte«, nicht Bekenntnisse. Aber daraus folgt nicht, dass Jesus nach der Ansicht des Evangelisten nur aus diesem Grunde ihre Rufe zu verhindern suchte. Dass Jesus das öffentliche Ausrufen seiner Messianität nach der Ansicht des Mark. nicht wollte, steht durch Mk 8,30 unbestreitbar fest, und Bauernfeind gibt keinen Grund dafür an, dass diese Stelle nicht hier herangezogen werden sollte. Seine Erklärung von Mk 3,12 ist sehr gesucht, um so mehr, da die Massen sich schon um Jesus drängen, so dass die gewünschte Einsamkeit nicht durch die Verhinderung der Dämonenrufe erreicht werden konnte. Sie erfolgt vielmehr nach Mk 3,13 durch das Hinaufsteigen auf den Berg und die Heranrufung der Jünger. Dass Jesus sich schon vor den Dämonenrufen von den Massen entfernt hätte, ist — trotz Mk 3,9 — eine von Bauernfeind willkührlich in den Text hineingelegte Vorstellung.[3]

---

[1] O. BAUERNFEIND, Die Worte der Dämonen im Markusevangelium, BWANT III:8, 1927.

[2] BAUERFEIND a.a.O. S. 56—67.

[3] Unmöglich ist auch BAUERNFEINDS Deutung der πνεύματα ἀκάθαρτα Mk 3,11 als Dämonen »ohne menschlichen Wirt«, d.h. frei umherschweifende,

Es steht also fest, dass Jesus nach der Ansicht des Evangelisten, die Messiasrufe der Dämonen verhindern wollte, weil seine Messianität nicht verraten werden sollte. Das sagt Mk 3,12, wenn diese Stelle richtig verstanden wird, mit klaren Worten. Nach dieser Ansicht hat Mark. auch das in der Überlieferung gegebene Schweigegebot Mk 1,25 verstanden. Ob das auch mit dem ursprünglichen Sinn der Erzählung übereinstimmt, wird unten zu prüfen sein.[1]

Nach Mk 1,34 lässt Jesus die Besessenen überhaupt nich reden, damit sie sein Geheimnis nicht verraten. Nach Mk 3,11 f dagegen rufen die Dämonen, wenn sie Jesus erblicken, sofort seine Messianität aus, aber Jesus befiehlt ihnen, ihn nicht bekannt zu machen. Vorausgesetzt ist in beiden Fällen, dass die Messianität Jesu ein Geheimnis sein sollte.[2]

Auch wenn die Dämonen wie im letzteren Sammelbericht die Messianität ausrufen, sind ihre Rufe ohne Folgen. Dasselbe gilt vom Ruf des Besessenen in Kapernaums Synagoge, Mk 1,24. Mit diesen offenen Proklamationen wäre eigentlich das Geheimnis schon verraten. Aber der Evangelist akzeptiert eine solche Auffassung nicht. Die Messianität soll verborgen sein, das will er mit seinem Bericht über die Worte Jesu an die Dämonen sagen, und er setzt voraus, dass sie es trotz ihrer Rufe auch bleibt.

Bei den Schweigegeboten nach den anderen Heilungen wird nicht ausdrücklich gesagt, dass es sich um die Geheimhaltung der Messianität handelt. Darum hat man oft sowohl in älterer als in neuerer

---

vielleicht sichtbare, vielleicht unsichtbare Dämonen, die nicht in einem Menschen ihre Wohnung genommen hätten; a.a.O. S. 63ff. Es handelte sich demgemäss an dieser Stelle um keine Heilung von Besessenen. Aber die Heilung ist durch Mk 3,10 erzählt, und Mk 3,11f gibt dann nur über die Spezialfälle der Dämonenaustreibungen noch besondere Auskunft. Zur Widerlegung von Bauernfeinds Deutung vgl. übrigens EBELING, Das Messiasgeheimnis, S. 120.

[1] Vgl. unten S. 150 ff.

[2] Die Form der Notiz über die Dämonen in Mk 3,12, nach der das Messiasgeheimnis eigentlich durch die Dämonen verraten wird, erklärt sich aus den Erzählungen von Dämonenaustreibungen, die Mark. aus der Überlieferung kennt. In den beiden Dämonengeschichten, die er mitteilt, rufen die Dämonen die Messianität Jesu aus, bevor das Schweigegebot ergeht. Danach hat Mark. auch 3,11f die Szene geschildert. Damit erledigen sich die Schwierigkeiten, die BAUERNFEIND a.a.O. S. 58f hier findet. Eines Unterschiedes zwischen Mk 1,34 und Mk 3,11f ist sich Mark. nicht bewusst.

Zeit angenommen, dass diese Gebote aus anderen Gründen gegeben werden. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Evangelist — und nur um seine Auffassung geht es hier vorläufig — auch diese Verhüllungsgebote im selben Zusammenhang gesehen wie die anderen. Auch hier handelt es sich um das Geheimnis der Person Jesu, das nicht entschleiert werden soll. Die Verbote werden allerdings übertreten,[1] und Jesu Ruf als Wundertäter verbreitet sich, ohne dass seine Messianität dadurch erkannt wird. Man könnte darum meinen, es handelte sich in diesen Fällen nicht um die Geheimhaltung der Messianität. Aber wir haben hier dieselbe Lage wie bei den Wundern Jesu überhaupt. Sie sind dem Evangelisten und seinen Lesern ein Zeugnis von Jesu messianischer Würde, aber die Zuschauer erkennen das nicht. Die Wunder sind tatsächlich messianische Machttaten, obgleich sie von den Leuten als solche nicht erkannt werden. Weil das die Ansicht des Evangelisten ist, muss er auch die Schweigegebote nach den Heilungswundern als Zeugnisse vom Willen Jesu, seine Messianität verborgen zu halten, angesehen haben.[2] Darüber, dass sie eigentlich unnötig wären, da die Leute trotz der Wunder jedoch nicht die Messianität Jesu erkennen, hat er nicht reflektiert.

Wenn Jesus bisweilen allein oder nur vor einem kleineren Kreis von auserwählten Vertrauten Heilungen vollzieht, braucht das, wie DIBELIUS gesehen hat,[3] an sich nichts mit dem Messiasgeheimnis

---

[1] Mk 1,45; 7,36; vgl. Mk 1,28; 2,1f; 3,1.8.20; 5,21f.28; 6,2 etc.

[2] Dies hat A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung[5], 1933, S. 385 energisch bestritten. Die Schweigegebote nach den gewöhnlichen Heilungen haben nach ihm mit dem Messiasgeheimnis nichts zu tun. Die Wunder haben für Mark. keine messianische Bedeutung. »In Markus lässt sich kein Buchstabe für eine messianische Wertung der Wunder finden.« Diese These ist aber unhaltbar. Nicht nur sollten die Speisungswunder die Augen der Jünger geöffnet haben, offenbar für die messianische Macht Jesu, Mk 6,51f; 8,16ff. Die erstaunten Fragen nach den Wundern Mk 1,27; 4,41 sollen nach der Ansicht des Evangelisten mit »der Messias« beantwortet werden, obgleich die Zuschauer des Wunders diese Antwort nicht finden können. Dass die Wunder schon bei Mark., nicht erst bei Joh., die Messianität Jesu bestätigen sollen, ist trotz Schweitzers Bestreitung ganz klar. Damit ist auch gegeben, dass die Schweigegebote nach den Wundern im Lichte des Messiasgeheimnisses verstanden werden sollen.

[3] DIBELIUS, Formgeschichte[1], S. 51f, [2]S. 90f. Vgl. auch BULTMANN, Gesch.d.synopt. Trad.[2], S. 239.

zu tun zu haben. Der heilige Vorgang soll nur den profanen Augen entzogen werden. Dieser Zug gehört zur Topik der Wundergeschichten und erklärt sich daraus. Aber es ist doch wahrscheinlich, dass Mark. ihn im Sinne des Messiasgeheimnisses verstanden hat. Man vergleiche Mk 9,25, wo Jesus eine grosse Volksversammlung meiden will und darum die Heilung ohne weitere Verzögerung vor den bereits Anwesenden vollzieht. Dies ist ein Handeln, das mit den Verboten, geschehene Heilungen zu erzählen, ganz parallel geht. Hier hat Mark. allem Anschein nach dieselbe Haltung Jesu wie in den Schweigegeboten gefunden. Die Heilungen in der Einsamkeit oder vor dem kleineren Kreis hat er wahrscheinlich in denselben Zusammenhang gestellt.[1]

Das Unverständnis der Jünger bezieht sich nur zum Teil auf das Messiasgeheimnis. Wie wir gesehen haben, sind sie nach Cesarea Philippi nicht mehr darüber im Zweifel, dass Jesus der Messias ist, aber sie können trotzdem seine Gedanken nicht immer verstehen. Ihr Unverständnis den Leidens- und Auferstehungsweissagungen gegenüber, bezieht sich auf die Art seines messianischen Schicksals, aber nicht auf die Messianität selbst. Auch in Mk 9,33 f und 10,38 f handelt es sich um ihr Unvermögen, sich auf das bevorstehende Leiden ihres Meisters einzustellen. In allen diesen Fällen kann man vom Leidensgeheimnis des Messias reden. Es handelt sich also um ein Messiasgeheimnis, aber nicht um das Geheimnis, dass Jesus der Messias ist. Die Stellen Mk 9,18 f.28 f und 10,24 haben mit dem Messiasgeheimnis gar nichts zu tun. Dasselbe gilt vor Cesarea

---

[1] Für DIBELIUS — wie für BULTMANN — war es deswegen natürlich, die Verbindung des genannten Zuges in den Heilungsgeschichten mit dem Messiasgeheimnis zu bestreiten, weil er meinte, das Messiasgeheimnis sei eine vom Evangelisten geschaffene Theorie, die in den Einzelgeschichten der Überlieferung keinen Platz haben könne. Nun war es aber unmöglich, die Heilung in der Verborgenheit aus der Überlieferung zu entfernen; sie gehört zum festen Bestand mehrer Einzelgeschichten. Darum musste sie von der Vorstellung des Messiasgeheimnisses unabhängig sein. Vgl. DIBELIUS, Formgeschichte², S. 91. Die Möglichkeit, dass Mark. trotzdem diesen Zug in der Überlieferung im Sinne des Messiasgeheimnisses verstanden hat, hat DIBELIUS nicht erwogen. Dagegen rechnet A. FRIDRICHSEN, Le problème du miracle, 1925, S. 45,77 ff damit. Nach ihm gibt es verschiedene Gründe für die Verbote in der Überlieferung, der Evangelist selbst hat sie aber immer auf das Messiasgeheimnis bezogen.

Philippi von Mk 7,18. Es handelt sich an diesen Stellen einerseits um eine allgemeine Schwäche im Glauben der Jünger, andererseits um gewisse Momente in der Verkündigung Jesu, die sie ohne seinen besonderen Unterricht nicht verstehen können. Nur die Stellen Mk 4,41; 6,51 f und 8,16 ff bringen den Gedanken zum Ausdruck, dass die Jünger vor dem Geheimnis der ihnen noch nicht — vor Cesarea Philippi! — geoffenbarten Messianität Jesu stehen.

Die Parabeltheorie Mk 4,11 f bezieht sich nicht besonders auf das Messiasgeheimnis, sondern auf »das Geheimnis des Gottesreiches« (τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ). Damit ist wohl nicht eine besondere Einzelheit in Bezug auf das Gottesreich gemeint — etwa seine unmittelbare Nähe oder seine Gegenwart in der Person Jesu.[1] Das Geheimnis ist das Reich selbst als der Sphäre der göttlichen Mysterien angehörend. Alles was man von ihm erfährt, ist die Offenbarung eines Geheimnisses.[2] Aber natürlich gehört auch die Gegenwart des Reiches in der Person Jesu dazu.

Die Parabeltheorie erweitert also die Geheimnisvorstellung weit über das Messiasgeheimnis hinaus. Zugleich deutet sie den Zusammenhang an, in den das Messiasgeheimnis gehört und von dem aus es zu verstehen ist.

Warum sollte die Messianität Jesu verborgen sein? Der Evangelist sagt es nicht, und wir müssen seine Gedanken darüber selbst ausfinden.

Dieses Problem hat Wrede in seinem grundlegenden Buch über das Messiasgeheimnis eigentlich nicht behandelt. Er hat allerdings als erster entschieden darauf hingewiesen, dass die rein exegetische Frage nach dem Verständnis des Messiasgeheimnisses beim Evangelisten selbst zuerst erörtert werden muss, bevor man zu der historischen Frage nach seinem Platz und seinem Sinne im Leben Jesu übergehen kann. Gegenüber früheren Versuchen, das Problem des Messiasgeheimnisses dadurch zu lösen, dass man Jesu Motive, seine Messianität zu verhüllen, finden wollte, betont er immer wieder, dass man zunächst nur mit der Auffassung des Evangelisten zu tun hat. In seiner eigenen Argumentation wird aber trotzdem die histo-

[1] So J. Schniewind, Das Evangelium nach Markus, NTD 1, 1935, S. 72f. Nach ihm Joach. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, AThANT 11, 1947, S. 8.

[2] Vgl. die Parallele τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ und τὰ πάντα Mk 4, 11.

rische Frage durchgehend hineingeführt, indem er die Ungeschichtlichkeit der Vorstellung vom Messiasgeheimnis aufzuzeigen versucht.[1] Die Analyse des Mark. hat er nicht zu Ende geführt. Nachdem er festgestellt hat, dass das Messiasgeheimnis eine »theologische» Vorstellung ist, die die ganze Darstellung des Evangeliums bestimmt,[2] sucht er nicht den Sinn dieser Vorstellung bei Mark. herauszuarbeiten, sondern geht zur Frage nach seiner *Entstehung* über. Wie ist man zur Vorstellung von der Verhüllung der Messianität gekommen? — das wird jetzt seine Frage, nicht: Wie hat Mark. diese Vorstellung verstanden?

Wredes Antwort ist, dass die Vorstellung vom Messiasgeheimnis eine »Übergangsvorstellung« ist, die in einem ganz bestimmten Stadium der theologischen Entwicklung des Urchristentums entstanden ist. Zuerst hat man im Urchristentum geglaubt, dass Jesus erst seit der Auferstehung der Messias geworden ist. Später hat man gemeint, dass schon der irdische Jesus der Messias gewesen wäre. Die Vorstellung vom Messiasgeheimnis stellt den Versuch dar, die Spannung zwischen diesen beiden Vorstellungen von der Messianität Jesu zu überbrücken, und muss aus einer Zeit stammen, wo die jüngere schon entstanden und die ältere noch nicht verschwunden war. »Das vorangehende Leben war nur dann des Ostertages würdig, wenn der Glanz dieses Tages selbst darauf zurückstrahlte. Allein man wusste noch deutlich, dass er der Messias doch erst geworden war. Mochte man daher im Blick auf sein Leben sagen: er war der Messias, man hatte doch ebensoviel Anlass, das halb zurückzunehmen. Die Spannung beider Gedanken aber war gelöst, wenn man behauptete: er war es eigentlich schon auf Erden, er wusste es natürlich auch, aber er sagte es noch nicht, er wollte es noch nicht sein;

---

[1] Das beruht einerseits auf seiner Opposition gegen die damals geläufige Leben-Jesu-Forschung, die ohne weiteres den markinischen Bericht psychologisierte und historisierte. Er wollte die Unmöglichkeit eines solchen Verfahrens aufzeigen. Andererseits erklärt sich die Einmischung der geschichtlichen Frage aus Wredes Auffassung vom Verhältnis zwischen dem urchristlichen Dogma und der Geschichte. Er stellt fest, dass das Messiasgeheimnis in Mark. eine »theologische« Vorstellung ist, und glaubt damit seine Ungeschichtlichkeit aufgewiesen zu haben. Die Möglichkeit, dass Jesus selbst »theologisch« gedacht hat, fällt ihm nicht ein. Vgl. besonders Das Messiasgeheimnis, S. 65ff.

[2] Zusammenfassend WREDE, S. 114f, vgl. S. 67.

und wenn sein Handeln ganz dazu angethan war, den Glauben an seine Messianität zu wecken, so that er doch alles, um sich nicht zu Verraten. Denn die Offenbarung sollte nun einmal erst die Zukunft bringen.»[1]

Es ist nicht ganz klar, inwiefern Wrede dem Mark. selbst diese Anschauung zuschreibt. Die Vorstellung vom Messiasgeheimnis ist nach ihm nicht von Mark. geschaffen, sondern ist älter.[2] Zur Frage, ob Mark. selbst gewusst hat, wozu sie ursprünglich ausgeformt wurde, äussert sich Wrede nicht. Tatsächlich ist es aber ganz ausgeschlossen, dass Mark. die von Wrede als ursprünglich angenommene Auffassung vom Messiasgeheimnis geteilt hat. Denn die Voraussetzung, dass man noch ein Bewusstsein davon hatte, dass Jesus selbst während seines irdischen Lebens nicht der Messias gewesen sei, trifft bei ihm nicht zu. Wo fänden wir in Mark. die unmessianische Überlieferung vom Leben Jesu, die er durch die Geheimnistheorie mit dem Glauben an Jesu Messianität während seines irdischen Lebens in Übereinstimmung bringen wollte? Die Spannung zwischen der angeblich älteren Auffassung und einer jüngeren, nach dem Jesus schon auf der Erde als Messias gelebt hatte, liegt bei Mark. nicht vor. Ihm ist es selbstverständlich, dass Jesus vom Anfang an der Messias gewesen ist, und er kennt keine Geschichten, keine Worte Jesu, die dieser Meinung widersprächen. Das Problem, das durch die Vorstellung vom Messiasgeheimnis nach Wredes Deutung gelöst werden sollte, liegt bei ihm überhaupt nicht vor.[3] Wredes Theorie vom Ursprung des Messiasgeheimnisses kann nur aufrechterhalten werden, wenn man voraussetzt, dass Mark. von der ursprünglichen Funktion des Messiasgeheimnisses nichts gewusst hat.

Es bestehen da zwei Möglichkeiten. Entweder hat Mark. einfach die Vorstellung vom Messiasgeheimnis als fertiges und von ihm selbst nicht verstandenes Dogma übernommen, oder hat er sie nach seinen eigenen Voraussetzungen umgedeutet und einen neuen Sinn gegeben. Die erstere Möglichkeit ist ausgeschlossen, denn es ist unglaublich, dass eine Vorstellung, die in Mark. eine so grosse Rolle spielt, dem Evangelisten selbst nur ein toter Gedanke wäre, der für

[1] WREDE, S. 228.
[2] WREDE, S. 145f.
[3] Vgl. EBELING, Das Messiasgeheimnis, S. 12, 111f.

ihn keinen bestimmten Inhalt hätte. Die zweite Möglichkeit führt uns aufs neue zur Frage, wie denn der Evangelist selbst das Messiasgeheimnis verstanden hat. Wredes Theorie gibt auf diese Frage keine Antwort.

Es kommt hinzu, dass die Vorstellung vom Messiasgeheimnis nach Wredes Erklärung vom Anfang an eigentlich keinen sachlichen Inhalt gehabt hat. Sie war nur eine Hilfsvorstellung, durch die man den Gegensatz zwischen zwei anderen Vorstellungen überwinden wollte. An sich hatte sie aber keinen religiösen oder dogmatischen Inhalt.[1] Dies zeigt sich auch darin, dass die ganze Vorstellung nach Wredes eigenem Urteil an sich widerspruchsvoll ist. Sie hat niemals ohne Widersprüche existiert. »Denn ihr haftet vom Anfang an etwas Zwiespältiges an: Jesus stellt sich als Messias dar und darf sich doch nicht als solcher zeigen.«[2] Diese Doppelheit wird durch Wredes Theorie nicht in einer verständlichen Einheit vereinigt, sondern steht als unüberwundene Spannung da. D.h.: das eigentliche Problem ist noch ungelöst.

Völlig unverständlich bleibt es auch, dass die Schweigegebote immer wieder von den Geheilten übertreten werden. Damit weiss Wrede nichts anderes anzufangen, als sie als sekundäre Erscheinungen zu beurteilen, die schon die Auflösung der Vorstellung vom Messiasgeheimnis anzeigen.[3] Aber damit ist die Frage, wie Mark. zu verstehen ist, völlig verlassen. Für seine Darstellung sind ja die Übertretungen der Schweigegebote ebenso charakteristisch wie die Gebote selbst. So ergibt sich wieder, dass Mark:s Verständnis vom Messiasgeheimnis durch Wredes Theorie nicht klargelegt worden ist.

Eine andere, in gewisser Hinsicht ähnliche aber doch in wichtigen Punkten anders orientierte Theorie ist die von Bousset und Dibelius vertretene Deutung des Messiasgeheimnisses als einer *apologetischen* Vorstellung[4]. Durch sie sollte dem Einwand gegen die christ-

---

[1] Ähnlich Ebeling, S. 12.

[2] Wrede, S. 236.

[3] Wrede, S. 237.

[4] W. Bousset, Kyrios Christos[3], S. 65ff; Dibelius, Formgeschichte[2], S. 225f, 231; Jesus, S. 77f. Zuerst hat P. Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, 1904, S. 62 die »apologetische« Erklärung des Messiasgeheimnisses dargestellt; vgl. Ebeling, Das Messiasgeheimnis, S. 40f. — Auch Wrede, S. 224f hat die

liche Verkündigung begegnet werden: wie könnte Jesus der Messias sein, da er doch so wenig Erfolg hatte und zuletzt ans Kreuz gebracht wurde. Die Antwort sollte durch das Messiasgeheimnis gegeben werden: Jesus hat selbst seine Messianität verborgen! »Er war der Gottessohn, aber er offenbarte dem Volke nicht was er war.«[1]

Auch diese Theorie geht von einer Diskrepanz zwischen dem wesentlich unmessianischen Leben Jesu und dem christlichen Glauben an ihn als Messias aus. Aber es ist nicht notwendig jeden messianischen Anspruch Jesu zu bestreiten.[2] Vor allem braucht man nicht bei Mark. eine Spannung zwischen dem Bewusstsein eines noch unmessianischen irdischen Lebens Jesu und dem Glauben an seine vom Anfang an bestehende Messianität anzunehmen. Vielmehr, die evangelische, vom christlichen Glauben an die Messianität Jesu bestimmte Darstellung seiner Wirksamkeit ist vorausgesetzt. Er hat als Messias geredet und gewirkt und hat grosse messianische Machttaten vollzogen. Aber er ist trotzdem nicht von seinem Volke als Messias anerkannt worden. Wie war das möglich? Er wollte nicht als Messias erkannt werden! Er hat selbst seine Messianität und seine messianischen Machttaten verbergen wollen. Das stimmt an sich wohl mit dem christologischen Glauben des Mark. überein.

Aber diese Theorie vom Messiasgeheimnis scheitert an den Übertretungen der Schweigegebote.[3] Wie könnte Mark. die ausgebliebene glaubensschaffende Wirkung der messianischen Machttaten mit den Schweigegeboten erklären, wenn diese kein Gehör finden? Jesu Werke werden ja tatsächlich bekannt und erregen im Volke nach Mark:s eigenem Bericht die grösste Begeisterung. Durch die Notizen

---

Möglichkeit der »apologetischen« Erklärung des Messiasgeheimnisses erwogen, aber abgewiesen. BULTMANN, ZNW 19, 1919/20, S. 165—169; Gesch.d. synopt.Trad.[2], S. 371f schliesst sich der Auffassung Wredes an.

[1] DIBELIUS, Formgeschichte[2], S. 231. Als Beimotiv kommt nach DIBELIUS a.a.O. S. 225 hinzu, dass Jesus nicht als Wundertäter gefeiert werden wollte. Nach A. FRIDRICHSEN, Le problème du miracle, S. 77ff sind die Schweigegebote nach den Heilungen alle aus *diesem* apologetischen Motiv entstanden.

[2] Vgl. BOUSSET, Kyrios Christos[3], S. 18 Anm. 1,37, 67 (vgl. SEÅ 10, 1945, S. 120—127, wo ich Boussets Stellung zur Frage der Geschichtlichkeit des Messiasbewusstseins Jesu ausführlich analysiert habe); DIBELIUS, Jesus, S. 75 87.

[3] Vgl. EBELING, Das Messiasgeheimnis, S. 41.

über die Übertretungen der Schweigegebote und die Wirkungen davon, hätte der Evangelist selbst seine apologetische Theorie im selben Augenblick widerlegt, als er sie dargestellt hätte.

Man beachte auch, dass auch diese »apologetische« Erklärung des Messiasgeheimnisses dieser Vorstellung selbst keinen sachlichen Inhalt geben kann. Auch nach dieser handelt es sich nur um eine Hilfsvorstellung ohne eigene religiöse Bedeutung.

Einen ganz anders eingerichten Versuch, eine einheitliche Lösung des Problems vom Messiasgeheimnis zu finden, hat H. J. EBELING gemacht.[1] Zwischen Wrede und ihm liegt die Entstehung der formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung. Ihre Ideen hatte Wrede in gewisser Hinsicht in genialer Weise vorweggenommen, aber er hatte sie aus natürlichen Gründen nicht durchführen können. Wenn sie ausgeformt wurden, entstand für die Evangelienforschung eine ganz neue Lage. Davon geht Ebeling mit konsequenter — und, wie sich zeigen wird, übertriebener — Einseitigkeit aus.

Durch die formgeschichtliche Analyse haben wir gelernt, dass die Evangelien keine Jesus-Biographien sind, sondern Glaubenszeugnisse. Sie sind nicht biographisch-geschichtlich eingestellt, sondern kerygmatisch. Sie wollen die Botschaft von Jesus Christus als dem Erlöser verkündigen. Diese kerygmatische Einrichtung der Evangelien, vor allem des Mark., gibt Ebeling die Lösung des Problems vom Messiasgeheimnis. Man muss nach ihm von der geschichtlichen Frage nach dem wirklichen Leben Jesu völlig absehen und nur nach dem Sinn des Messiasgeheimnisses in der Botschaft des Evangelisten an die Gemeinde fragen. Das heisst nicht nur, dass Ebeling sich mit der bei Wrede vermissten Konsequenz auf das Problem des *markinischen* Verständnisses des Messiasgeheimnisses konzentriert, ohne die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit in diese exegetische Erörterung hineinzumengen. Er meint, dass die geschichtliche Frage auch *für Mark. selbst* völlig gleichgültig gewesen sei. Mark. will keine Ereignisse aus dem Leben Jesu erzählen. Er ist ganz und gar darauf eingestellt, seinen Lesern die christliche Botschaft nahe zu bringen. Alles ist hier Verkündigung, und diese Verkündigung ist völlig von der Frage der geschichtlichen Wirklichkeit im Leben Jesu losgelöst. Wir haben darum nicht zu fragen:

[1] In dem schon mehrmals erwähnten Buch Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten, ZNW Beih. 19, 1939.

Wie denkt sich der Evangelist das Messiasgeheimnis im Leben Jesu? — sondern nur: Was will der Evangelist seinen Lesern mit dem Messiasgeheimnis sagen?

Die Antwort ist, dass er damit die Bedeutung der ihnen durch die christliche Botschaft zuteil werdenden Offenbarungen hervorheben will. Ihnen werden durch diese Verkündigung göttliche Geheimnisse höchster Art übergeben.

In den Heilungs- und Austreibungsgeschichten sind nach Ebeling nicht die Schweigegebote das Entscheidende, sondern ihre Übertretung.[1] Nicht dass Jesus das Geschehene verhüllen wollte und die Rede davon verbot, will der Evangelist erzählen, sondern dass er trotz seiner Verbote nicht verhüllt sein konnte. Hier bricht eine göttliche Offenbarung durch, mit einer so überwältigenden Kraft, dass sie auch nicht durch die Schweigegebote Jesu verhüllt werden konnte. »So predigt Mc. die Epiphanie des Gottessohnes, nicht seine einstweilige Verhüllung mit unserem Motiv.«[2]

Vom Unverständnis der Jünger erzählt Mark. nicht, um dadurch einen Zug im Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern zu berichten, sondern nur um die hohe Art der durch das Evangelium gebrachten Offenbarungen hervorzuheben.[3] Was den Lesern durch die christliche Verkündigung gegeben wird, sind göttliche Offenbarungen von so ausserordentlicher Natur, dass Jesu eigene Jünger sie nicht verstehen konnten.[4] Auch das Jüngerunverständnis soll die Offenbarung des Gottessohnes, nicht seine Verhüllung predigen.[5]

In derselben Weise ist die Parabeltheorie zu verstehen, nur wird hier ein Unterschied zwischen den Jüngern und dem Volke eingeführt. Die Personen, deren Unverständnis beschrieben wird, wechseln, aber das religiöse Motiv ist dasselbe.[6] Was die Leser des Evan-

---

[1] EBELING, S. 115—146.

[2] EBELING, S. 145.

[3] EBELING, S. 146—178.

[4] EBELING, S. 168: »So erhaben, so tief ist dies Geheimnis, so heilig diese Offenbarung, die der Evangelist nunmehr dem Leser und Hörer zu verkünden hat: was die Jünger nicht verstanden, wonach sie sich auch nicht zu erkundigen wagten (Mc 9,32), das wir euch hier kundgetan.«

[5] EBELING, S. 178: »Der epiphane, nicht der verborgene und verhüllte Gottessohn tritt dem Leser vor die Augen in gleichem Masse, wie er als solcher auch dem Evangelisten lebendig war.«

[6] EBELING, S. 179—193.

geliums vernehmen, sind göttliche Geheimnisse, die vor der Welt verborgen sind und nur dem engeren Kreis der Jünger Jesu geoffenbart wurden. Die Leser gehören zu den Auserwählten, die die seit der Weltschöpfung verhüllten Mysterien erkennen dürfen.

Die Schweigegebote nach dem Petrus-Bekenntnis und nach der Verklärung sind ebenso zu beurteilen.[1] Sie sollen die Bedeutung der hier gegebenen Offenbarungen unterstreichen. Dadurch schliesst sich das Verbot Mk 9,9 gut an die Verklärungsgeschichte an, die durch und durch vom Glauben geprägt ist, dass hier ein ausserordentliches Geheimnis geoffenbart wird.[2]

Das Messiasgeheimnis ist nach alledem als ein *literarisches* Motiv zu verstehen, das überall der Verkündigung der in Christus geschehenen Offenbarung dienen soll. Diese grossen Geheimnisse, die einst verborgen waren, vom Volke und sogar von den Jüngern nicht verstanden wurden, werden jetzt den Lesern des Evangeliums geoffenbart! Um so mehr sollten sie auf das Wort achten, die darin liegende Anrede Gottes vernehmen und ihr gehorchen! So hat die ganze Vorstellung vom Messiasgeheimnis einen durchaus praktischen Zweck. Sie will die christliche Gemeinde zum Gehorsam gegen das Wort Gottes anregen.[3]

In diesen Ausführungen ist richtig gesehen, dass das Messiasgeheimnis in Mark. der Verkündigung von der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung dienen soll. Die Leser sollen vernehmen, dass hier eine überwältigende göttliche Realität hervortritt. Ganz deutlich ist dies in Bezug auf das Unverständnis der Jünger und des Volkes vor den Taten und Worten Jesu. Dadurch wird gezeigt, dass sie etwas erleben, das über alle menschlichen Masse geht. Sie stehen vor einem Geheimnis übermenschlicher Art. Von dieser Stimmung ist auch die Verklärung beherrscht.

Aber die ausdrücklichen Verbote, die Messianität und die geschehenen Heilungen zu verkündigen, fügen sich nicht gut in das gezeichnete Bild ein. Die Verbote sind nach Ebeling nur um der Übertretung willen da. Aber wie kommt der Evangelist zu dieser eigentümlichen Form der Verkündigung des epiphanen Gottessohnes? Diese Frage wird nicht durch Ebelings Deutung des

[1] Ebeling, S. 193—220.
[2] Ebeling, S. 201ff.
[3] Ebeling, S. 178f, 192f, 221ff.

Messiasgeheimnisses beantwortet. Das Problem steht darum ungelöst da.

Ebelings Deutung des Messiasgeheimnisses geht im Grunde von Voraussetzungen aus, die nicht zutreffen, und ist darum unhaltbar. Erstens kann man das Geheimnismotiv in der Apokalyptik, auf die er als Parallele hinweist, nicht zu einem literarischen Motiv reduzieren. Es handelt sich hier um ein religiöses Motiv realen Inhalts. Die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse ist, wie wir im ersten Kapitel sahen, das eigentliche Thema der Apokalyptik. Man ist von der Realität dieser Geheimnisse — eben als Geheimnisse — überzeugt. Das eschatologische Drama bedeutet die endgültige Offenbarung der Geheimnisse, aber die Gerechten haben das Privileg, sie durch besondere göttliche Offenbarung schon zu kennen. Bei der endzeitlichen Erlösung werden ihnen diese Geheimnisse endgültig übergeben, das ist ein Teil ihrer Seligkeit. Dies alles ist nicht nur literarische Konvention, ein traditioneller Stil, der die grosse Bedeutung der in der Apokalyptik gebrachten Offenbarungen hervorheben sollte. Es ist lebendiger religiöser Glaube.

Im Urchristentum ist dieser Glaube, wie wir sahen, von grundlegender Bedeutung. Er gibt den Rahmen, innerhalb dessen die urchristliche Botschaft verkündigt wird. Jetzt ist das grosse, seit der Weltschöpfung bereitete und verborgene Geheimnis der Erlösung in Christus geoffenbart worden — das ist das Grundthema der urchristlichen Verkündigung. Das ist nichts weniger als nur literarische Form.

Die zweite für Ebelings Deutung des Messiasgeheimnisses notwendige, aber ebenso falsche Voraussetzung ist die Annahme der völligen Unbezogenheit der Verkündigung des Mark. auf die Geschichte. Damit hat Ebeling die formgeschichtliche These vom kerygmatischen, nicht biographischen Charakter der Evangelien zu einer unmöglichen Überspitzung getrieben. So richtig die Beobachtung ist, dass die Evangelisten keine rein geschichtlichen Berichte vom Leben Jesu schreiben, sondern das Kerygma von der in Christus erschienenen Erlösung verkündigen wollen, ebenso unrichtigt ist die Meinung, dass ihre Verkündigung von der Geschichte ganz losgelöst wäre. Das Kerygma hat eine geschichtliche Verankerung, die dafür von entscheidender Bedeutung ist.

Ebeling macht sich die Sache zu leicht, wenn er von der Alterna-

tive Verkündigung oder Geschichtsschreibung ausgeht. Die »reine« Geschichte ist dem Urchristentum selbstverständlich ein unbekannter Begriff. An einer »reinen« Geschichte im Sinne der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts sind die Evangelisten wie das ganze Urchristentum völlig desinteressiert. Das aufzuzeigen ist nicht schwer. Aber da bleibt nicht eine von der Geschichte völlig gelöste Verkündigung, wie Ebeling sie in Mark. findet, sondern eine Geschichte, die selbst Offenbarung ist. Das Evangelium verkündigen, ist die durch die Geschichte Jesu verwirklichte Erlösung verkündigen. Mark. will das Leben Jesu — mit Tod und Auferstehung — erzählen und dadurch das Evangelium verkündigen. Auch das Messiasgeheimnis gehört nach ihm zu der geschichtlichen Wirklichkeit, von der er berichtet. Die Schwierigkeiten der kritischen Forschung, seine Darstellung davon im Einzelnen in ein vorstellbares geschichtliches Geschehen umzusetzen, ändert nichts daran, dass Mark. selbst von der geschichtlichen Wirklichkeit des von ihm Erzählten auch in diesem Punkt überzeugt ist. Wenn man das Messiasgeheimnis im Sinne des Evangelisten verstehen will, muss man eine Deutung suchen, die diesem Verhältnis gerecht wird. Daran scheitert die Deutung Ebelings unwiederruflich.[1]

Einen neuen Weg öffnete R. Otto durch seine Ausführungen in »Reich Gottes und Menschensohn». Er hat gesehen, dass die jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen vom Menschensohn uns die Möglichkeit geben, das Messiasgeheimnis in den Evangelien wirklich zu verstehen.[2] Eine Untersuchung des ganzen Problemkomplexes nach

[1] Vgl. dazu Lohmeyer, ThLZ 65, 1940, Sp. 20ff; Sjöberg, STK 16, 1940, S. 301.

[2] Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1934, S. 156f, 180f. Ebeling, Das Messiasgeheimnis, S. 200ff hat diese Lösung des Problems gestreift, wenn er auf die Parallelen in der Apokalyptik hinweist, hat sie aber wegen des »literarischen« Missverständnisses der apokalyptischen Geheimnisvorstellung und wegen der Übertreibung des kerygmatischen Aspekts auf Mark. nicht finden können. Auch Dibelius, Jesus, S. 83, 87 deutet gewisse Verbindungen zwischen dem verborgenen Messias Jesus und dem verborgenen Messias der Apokalyptik an, lässt sie aber nicht seine Deutung des Messiasgeheimnisses in Mark. bestimmen. Ottos Anschauung haben sich N. Johansson, Parakletoi, S. 107 und Sjöberg, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, S. 102—115 angeschlossen. Was ich dort angedeutet habe, führe ich hier näher aus.

Lohmeyers Deutung des Messiasgeheimnisses berührt sich gewissermassen

diesen Linien fehlt aber noch. Sie soll hier unter Berücksichtigung des Mysterienbegriffs des Urchristentums und des gesamten jüdischen Materials zur Vorstellung vom verborgenen Messias gemacht werden.[1] Es wird sich zeigen, dass die markinische Vorstellung von

mit der von Otto vertretenen. Er geht von der Spannung zwischen dem in der Endzeit zu verwirklichenden Heil und dem schon jetzt in Jesu Person erscheinenden Heil aus. Wenn die Eschatologie in der Geschichte Wirklichkeit wird, muss sie verborgene Wirklichkeit sein. Dieser Gedanke verbindet sich aber bei ihm mit einer philosophisch orientierten Anschauung vom Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit, Gott und Menschen und tritt darum nicht in der durch die jüdische Apokalyptik geschichtlich gegebenen Form klar hervor. Zu Lohmeyers Verständnis des Messiasgeheimnisses vgl. E. Esking, Glaube und Geschichte in der Theologie Ernst Lohmeyers, ASNU 18, 1951, S. 183ff.

[1] E. Percy, Die Botschaft Jesu, LUÅ NF Avd. 1 Bd 49:5, 1953, S. 282—286, bestreitet, dass das Messiasgeheimnis des Mark. vom jüdischen Glauben an den verborgenen Menschensohn aus zu erklären ist. Seine Gegenargumente beziehen sich aber zum grössten Teil auf die von Otto und N. Johansson betonte Parallelität zwischen dem irdischen Henoch als dem Menschensohn und Jesus als dem auf der Erde verborgenen Menschensohn. Da wir aber bei unserer Deutung nicht mit dieser Parallelität rechnen (vgl. Sjöberg, Der Menschensohn im äthiop. Henochbuch, S. 168—186), treffen diese Gegenbeweise nicht unsere Auffassung. Die von Percy, a.a.O. S. 283, vertretene Deutung von I Hen. 48,6f; 62,7, nach der an diesen Stellen die Vorstellung von einer Offenbarung des Geheimnisses des Menschensohnes an einen bestimmten Kreis nicht zu finden wäre, scheint mir die Vorstellung von den göttlichen Geheimnissen zu verkennen. Wenn Gott den Gerechten den Menschensohn offenbart, geschieht das nicht dadurch, dass sie ein Buch über ihn lesen dürfen, sondern dadurch, dass sie zum Glauben an den verborgenen Menschensohn — wie an andere himmlische Geheimnisse — geführt werden. Aber — und das ist besonders zu beachten — nicht nur die Bilderreden des I Hen., sondern der gesamte Vorstellungskomplex der apokalyptischen Geheimnisse und das gesamte jüdische Material zum Glauben an den verborgenen Messias ist als Hintergrund zum Messiasgeheimnis in den Evangelien heranzuziehen. Erst dadurch fällt volles Licht über die evangelische Vorstellung. Wenn Percy das Messiasgeheimnis aus dem urchristlichen Glauben, dass die christliche Offenbarung erst durch den Tod und die Auferstehung Jesu vollendet wurde, erklären will, kann ich ihm weithin zustimmen. Aber erst durch die eben genannten Voraussetzungen im jüdischen Glauben wird diese offenbarungsgeschichtliche Anschauung des Urchristentums voll verständlich. Sie geben uns zugleich die Möglichkeit, das Messiasgeheimnis nicht als eine markinische Sondermeinung, sondern als ein in der evangelischen Überlieferung und letzten Endes in der Geschichte Jesu fest eingewurzeltes Glaubenselement zu verstehen.

diesem Gesichtspunkt aus völlig begreiflich wird, und dass das Messiasgeheimnis kein Fremdkörper ist, der nur künstlich in die Darstellung des Mark. eingefügt wurde, sondern ein wesentliches und durchaus sinnvolles Element seiner Christologie.

Wir fangen mit der Parabeltheorie an. Die Vorstellung, dass das Geheimnis des Gottesreiches nur den Jüngern übergeben ist, stimmt völlig mit dem apokalyptischen Glauben an die Offenbarung an den besonderen Kreis der Gerechten überein. Der Welt sind die göttlichen Geheimnisse verborgen, den Gerechten aber sind sie durch Gottes Gnade geoffenbart worden. Das ist die Voraussetzung der ganzen Apokalyptik und es entspricht genau der Situation der Jünger nach Mk 4,11. Dass es sich dabei nicht nur um eine literarische Fiktion handelt, wird durch die Toten-Meer-Rollen bestätigt. Hier begegnen wir einer jüdischen Sekte, die in derselben Weise wie das Urchristentum sich als Besitzer besonderer göttlicher Geheimnisse weiss, die der Welt und der früheren Generationen verborgen waren. Es hat Mark. keine Schwierigkeiten bereitet, die in Mk 4,11 vorausgesetzte besondere Offenbarung an die Jünger als ein geschichtliches Faktum anzusehen. Der entsprechende Offenbarungs- und Geheimnisbegriff war ihm aus dem Judentum wohl bekannt.

Die jüdischen Parallelen zeigen auch, dass ἵνα Mk 4,12 seine volle finale Bedeutung hat. Nach der apokalyptischen Verstellung *sollen* die Geheimnisse den Aussenstehenden nicht übergeben werden. Sie sind den Gerechten vorbehalten. Diese Lage ist dadurch entstanden, dass sich die Sünder von Gott abgewandt, seine Gebote nicht befolgt und seine Treuen verfolgt haben. Insofern sind sie selbst schuld an ihrer Unkenntnis, und die Bedeutung »weil« würde sich Mk 4,11 empfehlen. Aber in der durch dieses Verhalten der Sünder entstandenen Lage handelt Gott absichtlich so, dass er ihnen seine Geheimnisse nicht offenbart. Die Beschränkung der Offenbarung auf die Treuen und Gerechten geschieht nach göttlichem Willen. Das fordert ein finales ἵνα.[1] Der Offenbarung an die Auserwählten steht die Verhüllung vor den anderen gegenüber. In der Gleichnisform liegt darum nach der Meinung des Mark. die Verhüllungsabsicht. Das Nicht-Verstehen der Zuhörer ist das gewollte, nicht nur das faktische Ergebnis.

---

[1] Vgl. unten S. 168 Anm. 1.

Auch das Messiasgeheimnis im eigentlichen Sinne wird durch die jüdischen Parallelen verständlich. Die im Urchristentum vorausgesetzte Situation, dass der Messias schon jetzt, vor der Endzeit, auf der Erde erschienen ist, ist allerdings dem zeitgenössigen Judentum noch unbekannt.[1] Die rabbinischen Belege für eine solche Vorstellung sind alle später. Das erste Zeugnis fanden wir bei Justin.[2] Das Messiasgeheimnis in den Evangelien kann darum nicht aus diesen rabbinischen Vorstellungen entstanden sein. Aber sie sind trotzdem als Parallelen zum urchristlichen Glauben beachtenswert. Denn sie zeigen, dass die Verborgenheit notwendig zum Gedanken an den schon vor der Endzeit auf der Erde weilenden Messias gehörte. Auch in den rabbinischen Aussagen finden wir einen Messias, dessen Identität vorläufig unbekannt ist und unbekannt sein soll, bis zum Tage seiner eschatologischen Offenbarung.[3] Die Offenbarung des Messias bedeutete das Ende dieses Zeitalters und die Erscheinung des endzeitlichen Heils. Sie war darum vor der Endzeit unmöglich. Wenn der Messias schon vorher auf der Erde auftritt, muss er verborgen sein.

Dies wird durch die apokalyptische Literatur und besonders durch die Menschensohnvorstellungen des I Hen. und des IV Esra noch deutlicher, und diese Schriften führen uns zugleich in die Zeit Jesu und des Urchristentums und in die geistige Welt, in der die Botschaft Jesu zuerst gehört wurde und in der sie eingestellt werden

---

[1] Im I Hen. würde eine ähnliche Situation vorliegen, wenn man mit Recht annehmen dürfte, dass der irdische Henoch als der inkarnierte Menschensohn angesehen ist. Im Schlusskapitel der Bilderreden, I Hen. 71, wird Henoch nach seiner Entrückung in den Himmel als der Menschensohn begrüsst, und man könnte da meinen, er habe vorher als der inkarnierte, aber verborgene Menschensohn auf der Erde gelebt. So N. JOHANSSON, Parakletoi, S. 110ff u.a. Wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, S. 168—186, liegt hier aber kein Inkarnationsgedanke, sondern ein Erhöhungsgedanke vor: der irdische Henoch ist nicht der Menschensohn, er wird aber nach seiner Entrückung zum Menschensohn eingesetzt.

[2] Vgl. oben S. 80f.

[3] Der Unterschied gegenüber der christlichen Anschauung ist, dass die Gegenwart des Messias auf der Erde nach der rabbinischen Vorstellung keine Beziehung zum Glauben an die Nähe des Gottesreiches hat, während sie nach dem urchristlichen Glauben den Anfang des eschatologischen Dramas bedeutete. Vgl. oben S. 86f.

muss, um richtig verstanden zu werden. Wir haben gesehen,[1] dass der Menschensohn nach diesen apokalyptischen Vorstellungen selbst zu den göttlichen Geheimnissen gehörte, die in der Endzeit geoffenbart werden sollten, bis dahin aber verborgen waren. Der Menschensohn weilt seit der Urzeit im Himmel vor Gott, aber sein Wesen ist unerforschbar und keinem Menschen zugänglich. Erst in der Endzeit wird er in machtvoller Herrlichkeit erscheinen. Vor dieser Stunde kennen ihn nur die Auserwählten, denen die göttliche Weisheit sein Geheimnis erschlossen hat. Die Verborgenheit vor der Welt bis zur Stunde der endzeitlichen Offenbarung gehört unauflöslich zum apokalyptischen Menschensohnglauben.

Eine direkte Parallele zu dem *auf der Erde* verborgenen Menschensohn bietet die Apokalyptik allerdings nicht, weil sie die Vorstellung vom Leben des Menschensohnes auf der Erde vor dem jüngsten Tag nicht kennt. Aber wenn der Glaube an einen schon jetzt auf der Erde erschienenen Menschensohn entstand, mussten die erwähnten Vorstellungen vom verborgenen Menschensohn zum Glauben an die Verborgenheit dieses Menschensohnes während seines irdischen Lebens führen. Nur von denen konnte er erkannt werden, denen sein Geheimnis trotz der Verborgenheit durch die göttliche Gnade geoffenbart wurde. Der urchristliche Glaube an Jesus als den Menschensohn konnte wegen den in der jüdischen Apokalyptik gegebenen Voraussetzungen nur in der Form bestehen, dass man ihn als den vorläufig noch verborgenen Menschensohn ansah. Das Messiasgeheimnis war ein notwendiges und durchaus sinnvolles Element im urchristlichen Glauben an Jesus als den Menschensohn-Messias. Erst wenn der jüdisch-apokalyptische Hintergrund des christlichen Glaubens verblasste, konnte man sich ein Leben Jesu ohne das Messiasgeheimnis denken.

Von dem aus lässt sich die markinische Darstellung des Messiasgeheimnisses als eine geschichtliche Erscheinung im Leben Jesu gut verstehen.

Jesus ist der Messias, aber der verborgene Messias. Die Dämonen erkennen durch ihre geistige Natur sein messianisches Wesen, aber sie dürfen es nicht ausrufen, denn das Geheimnis des Messias soll vor der Stunde seiner eschatologischen Offenbarung nicht enthüllt

---

[1] Oben S. 45ff.

werden. Nur durch Gottes Gnade soll es den Auserwählten geoffenbart werden, von den dämonischen Mächten darf es nicht unzeitlich verraten werden.

Diese Abwehr der Offenbarung durch die Dämonen erinnert an die Verurteilung der illegitimen Offenbarung der Geheimnisse im I Hen. Die gefallenen Engel haben, ohne Gottes Erlaubnis, den Menschen die Geheimnisse gelehrt und werden dafür bestraft.[1] Sie haben dadurch das grösste Unheil bewirkt. Es handelt sich dabei nicht um das Geheimnis des Menschensohnes, sondern um gewisse kosmologische Geheimnisse, die die Menschen dann missbrauchen. Insofern liegt kein genaues Gegenstück zur evangelischen Vorstellung vor. Aber es handelt sich in beiden Fällen um eine illegitime Offenbarung, die verhindert oder verdammt wird.[2]

Auch den Jüngern war die Messianität Jesu anfangs ein unerkanntes Geheimnis. Auch ihnen gegenüber ist Jesus nach der markinischen Darstellung zuerst der Verborgene gewesen. Aber Gott hat ihnen das Geheimnis geoffenbart, wie die Cesarea-Philippi-Perikope zeigt. Mark. sagt allerdings nichts vom Ursprung ihrer Erkenntnis, aber er muss vorausgesetzt haben, dass sie von Gott verliehen ist. Denn nur so kann ein Mensch die göttlichen Geheimnisse erkennen. Diese Erkenntnis ist aber das Privileg der Auserwählten, sie darf nicht öffentlich ausgerufen werden. Das Geheimnis des Messias soll immerfort der Welt verborgen sein, wie es die apokalyptische Anschauung fordert.[3]

---

[1] I Hen. 7,1; 8,1—3; 9,6.8; 10,7f; 13,2; 16,3; 64,2; 65,6—16; 67,4; 69,1. 6—14; vgl. SJÖBERG, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, S. 111ff.

[2] Die Meinung, dass Jesus das Bekenntnis nicht »von so unreinen Munden« haben wollte, die sich in der älteren Auslegung der Schweigegebote an die Dämonen findet — vgl. z.B. B. WEISS, Das Leben Jesu, I, 1882, S. 466, II³, 1888, S. 69; dieselbe Deutung schon bei TERTULLIAN, Contra Marcionem IV, nach H. GROTIUS, Annotationes in N.T., 1641, zu Mk 1,25 — enthält also ein Wahrheitsmoment. Aber man muss den bei dieser Deutung angelegten ethisch-religiösen Aspekt mit dem apokalyptisch-mythologischen ersetzen, um das Ganze richtig verstehen zu können.

[3] A. FRIDRICHSEN, Le problème du miracle, S. 45 sucht das Motiv des Verbots in der Hartnäckigkeit des Volkes: es soll damit gestraft werden, dass es die Messianität Jesu nicht erfahren durfte. Wir hätten damit hier ein Gegenstück zu Mk 4,11f. Das ist insofern richtig als auch hier der Gegensatz zwischen dem die Offenbarung empfangenden Kreis der Jünger und der davon

Dasselbe gilt von der Verklärungsszene. Hier wird das wahre Wesen des Messias vor seinen vertrauten Jüngern enthüllt. Was anderen verborgen war, dürfen sie erfahren. Aber das Geheimnis des Messias wird nur den Auserwählten erschlossen, den Aussenstehenden nicht. Ihnen muss es verborgen bleiben bis die Stunde der Offenbarung gekommen ist.

Die Schweigegebote nach den Heilungen wollen in ähnlicher Weise verstanden werden. Weil die Heilungen messianische Taten waren, sollten sie nicht ausgerufen werden, damit das Messiasgeheimnis nicht vorzeitig geoffenbart werde. Die Übertretungen der Verbote komplizieren allerdings das Bild. Tatsächlich verbreitet sich der Ruf des Wundertäters, aber seine Messianität bleibt unerkannt. Von dem aus wären, wie wir schon bemerkten,[1] die Verbote eigentlich unnötig, aber der Evangelist hat sie mitgeteilt, weil ihm der Wille Jesu, als Messias verborgen zu sein, feststand und durch diese Verbote bezeugt wurde. Durch die Doppelheit von Verbot und Übertretung hat er die Einheit von Offenbarung und Geheimnis bewahrt. Hier bricht die messianische Kraft durch, aber sie wird als messianisch nicht erkannt und soll als solche nicht erkannt werden. Der verborgene Messias ist da, und seine Werke erregen die grösste Verwunderung und Begeisterung, aber seine Messianität soll verborgen bleiben und bleibt es auch trotz des Andrangs der wundersüchtigen und hilfesuchenden Menge. Dass hier die Taten des Messias vollzogen werden, versteht sie nicht.

Nachdem die Jünger die Messianität Jesu erkannt haben, versucht Jesus sie in das Geheimnis seines kommenden Leidens einzuweihen. Auch dieses Geheimnis sollte der Welt verborgen und nur den Jüngern geoffenbart werden. Darum bemüht sich Jesus, die Jünger darüber zu unterrichten, und will dabei vor der Öffentlichkeit verborgen sein.[2] Insofern handelt es sich um den gewöhnlichen Gedanken an die Offenbarung der Geheimnisse an den engeren Kreis der Treuen, während die anderen ausgeschlossen sind. Aber an diesem Punkt können die Jünger trotz des Unterrichts Jesu das Geheimnis nicht erkennen. Sie hören mit entrüsteten oder bebenden

---

ausgeschlossenen Menge vorausgesetzt ist, aber die konkrete und spezielle Erklärung des Verbots ist die oben gegebene.

[1] Oben S. 111.

[2] Mk 9,30f.

Herzen seine Worte darüber, verstehen sie aber nicht.[1] Dasselbe geschieht, wenn er nach der Verklärung von seiner Auferstehung spricht, Mk 9,9 f. Die Jünger wissen damit nichts anzufangen, natürlich nicht, weil ihnen der Glaube an die Auferstehung überhaupt unbekannt wäre, sondern weil Jesus von seiner eigenen Auferstehung geredet hat. Die Auferstehung setzt den Tod voraus, aber wie könnte der Menschensohn sterben?[2] Auch hier handelt es sich also um das Unvermögen, die Leidens- und Todesweissagungen Jesu zu verstehen.

Dieses ist keine notwendige Folge des Glaubens an die Verborgenheit des irdischen Menschensohnes. Als das Geheimnis der Messianität Jesu den Jüngern geoffenbart und von ihnen verstanden worden war, hätten sie auch das Geheimnis von seinem Leiden und Sterben verstehen können. Das würde gegen die apokalyptischen Vorstellungen von Geheimnis und Offenbarung nicht streiten. Wenn der Evangelist betont, dass sie es nicht getan haben, beruht dies auf besonderen Elementen in der Geschichte und dem Glauben des Urchristentums. Erst nach der Auferstehung Jesu hat sich das Geheimnis seines Todes den Jüngern erschlossen. Das ist urchristlicher Glaube, und er wird im Leben Jesu mit den Jüngern seinen geschichtlichen Grund gehabt haben.

Nach der Verborgenheit folgt die Offenbarung. Bei der Parousie wird der Menschensohn in seiner Herrlichkeit erscheinen. Man wird ihn sehen, auf der rechten Hand Gottes sitzend und mit den Wolken des Himmels kommend, Mk 14,62. Das ist dieselbe Erwartung, dasselbe Verhältnis zwischen Geheimnis und Offenbarung wie in der Apokalyptik.

---

[1] Mk 8,32; 9,31f; 10,32ff.

[2] Man sieht wie vollständig die Jünger durch ihren jüdischen Glauben auf den Tod des Messias unvorbereitet waren. Dazu stimmt auch die folgende Frage Mk 9,11: wie könnte man von dem Tode und der Auferstehung des Menschensohnes reden, wenn Elia doch im voraus alles für die Ankunft des Messias bereiten soll, so dass er die Herrschaft antreten kann? Die Antwort Jesu, Mk 9,12f, korrigiert ihre Auffassung von Elias Aufgabe und Schicksal: es besteht ein scheinbarer Gegensatz zwischen den Weissagungen über das vorbereitende Wirken Elias und über das Leiden des Menschensohnes, aber der Gegensatz wird durch das Ergebnis des Wirkens Elias ausgeglichen: er hat mit dem Tode geendet — und auch das war über ihn geweissagt. Alles war vorbereitet, aber nicht für die freudige Annahme des Messias, sondern für seine Verwerfung und seinen Tod.

In Mark. finden wir aber auch eine andere Grenze für die Verborgenheit. Nach der Auferstehung Jesu darf man seine Verklärung erzählen. Wie hat der Evangelist das verstanden? Die Antwort ist nach dem Ergebnis des ersten Kapitels unserer Untersuchung nicht schwer zu finden. Nach urchristlichem Glauben bedeutete der Tod und die Auferstehung Jesu das In-Erscheinung-Treten des seit der Weltschöpfung verborgenen Erlösungsgeheimnisses Gottes. Die Offenbarung ist nicht nur bei der Parousie zu erwarten, schon jetzt hat sich das Geheimnis der Erlösung in dem Tode und der Auferstehung Jesu erschlossen und wird jetzt offen gepredigt. Darum fügt sich die Mk 9,9 angegebene zeitliche Grenze in den Zusammenhang des urchristlichen Glaubens ein und wird von dem aus sinnvoll.[1] Nicht um ein — für ihn nicht existierendes — Problem vom Verhältnis zwischen der Geschichte Jesu und dem Glauben der Gemeinde zu lösen, hat sie Mark. angegeben, sondern um den christlichen Glauben an die Offenbarung des Erlösungsgeheimnisses durch den Tod und die Auferstehung Jesu zum Ausdruck zu bringen.

Auch mit einer dritten Grenze für die Verborgenheit rechnet Mark. gewissermassen. Vor seinem Tode bekennt Jesus vor dem Hohenpriester seine Messianität und beim Einzug in Jerusalem lässt er sich als Messias begrüssen.

Auch bei diesen Ereignissen wird allerdings das Messiasgeheimnis doch nicht den Aussenstehenden geoffenbart. Über der Szene des Einzugs liegt immer noch ein Schleier des Geheimnisvollen. Was hier wirklich geschieht, wird nicht deutlich gesagt, sondern muss von den Zuschauern selbst erkannt werden.[2] Die Folgen der Messiashuldigung beim Einzug bleiben darum in der Fortsetzung des evangelischen Berichts aus. In Jerusalem wirkt Jesus in den folgenden Tagen noch als der verborgene Messias, obgleich der messianische Anspruch immer wieder durchschimmert.

Vor dem Hohenpriester sagt Jesus aber mit klaren Worten seine Messianität aus. Auch hier bleibt er aber trotzdem der verborgene

---

[1] Nur darum kann man die hier genannte Grenze für die Geheimhaltung der Verklärung mit der Verheimlichung des Geschauten bis zur Erfüllung in der Apokalyptik vergleichen; vgl. LOHMEYER, Das Evangelium des Markus, S. 181; EBELING, Das Messiasgeheimnis, S. 201f. Sonst wäre die Parousie die geeignete Grenze.

[2] Vgl. oben S. 102.

Messias. Sein Geheimnis wird den Ungläubigen gesagt, aber nicht geoffenbart. Sie können seine Worte nur als Lästerung ansehen. Sie sind immer noch die Aussenstehenden, die nicht wie die Jünger und die Pilgerscharen vor den Toren Jerusalems sein wahres Wesen erkennen. Der verborgene Messias spricht ihnen seinen messianischen Anspruch aus, aber bleibt ihnen jedoch verborgen. Auch hier machen sich die Konsequenzen des Glaubens an den erst in der Endzeit sich offenbarenden, bisher aber verborgenen Messias geltend. Eine wirkliche Offenbarung vor der Welt findet erst bei der Parousie statt.

Aber bei alledem handelt doch Jesus in diesen Fällen anders als vorher. Kein Verbot gegen die Verbreitung der Kunde von seiner Messianität beim Einzug und vor dem Hohenpriester die offene Messiasproklamation! Es liegt offenbar eine andere Situation vor als früher.

Wie hat sich Mark. den Umschlag gedacht? Man könnte annehmen, er habe sich darüber keine besonderen Gedanken gemacht. Er habe einfach die ihm gegebene Überlieferung wiedergegeben, ohne zu fragen, wie sie sich zum Messiasgeheimnis verhält. Aber da das Messiasgeheimnis nach seiner Darstellung eine so grosse Rolle im Leben Jesu gespielt hat, ist es schwer zu glauben, dass er den Unterschied nicht gesehen hätte. Die Messianität drängt jetzt zur Offenbarung. Das scheint die Voraussetzung des markinischen Berichts zu sein. Die Verborgenheit ist noch da, Jesus ist noch nicht der geoffenbarte Messias. Aber die Zeit der Verborgenheit geht zu Ende. Jetzt wünscht der Messias die Verborgenheit nicht mehr.

Die Erklärung ist wohl — ausser in der Überlieferung und eventuell in der dahinterliegenden Geschichte — in dem oben erwähnten Glauben zu finden, dass der Tod und die Auferstehung Jesu die Offenbarung des bisher verborgenen Erlösungsgeheimnisses bedeutete. Der Messias tritt jetzt, am Ende seines Lebens, zu seiner grossen Erlösungstat hervor. Dies ist und bleibt der Welt immerfort verborgen, sie hat den Erlöser nicht erkannt und den Sinn des Geschehens nicht verstanden. Aber es bedeutet doch tatsächlich das In-Erscheinung-Treten des ewigen Ratschlusses Gottes zur Erlösung der Welt. In diesem Geschehen verwirklicht sich der Heilsplan Gottes. Er tritt aus der Verborgenheit heraus und wird geschichtliche Wirklichkeit. Von da aus erklärt sich die Situation am Ende des Lebens Jesu: der Messias offenbart sich zu seinem Erlösungs-

werk, seine Messianität braucht nicht mehr ein Geheimnis zu sein, weil die Stunde der entscheidenden messianischen Tat gekommen ist — und doch bleibt sie der Welt verborgen, weil sie den Ratschluss Gottes nicht kennt und seine Erlösung nicht annimmt.

So wird die markinische Darstellung, sowohl in seinem ganzen Aufriss als in den Einzelheiten, durch den Hintergrund der apokalyptischen Vorstellungen von der Verborgenheit und der Offenbarung des Menschensohnes-Messias verständlich. Was mit den jüdischen Voraussetzungen nicht übereinstimmt, erklärt sich aus der besonderen Situation des Urchristentums und den daraus entstandenen Vorstellungen von der Offenbarung und der Verborgenheit des Messias. Das Messiasgeheimnis ist keine dogmatische oder apologetische Hilfsvorstellung, auch nicht ein nur der kerygmatischen Verkündigung dienendes Stilmittel, sondern ein wesentliches Element der Christologie des Evangeliums, notwendig för den organischen Zusammenhang der ganzen Konzeption. Wenn man das verkennt, wird das Evangelium zu einem widerspruchsvollen Durcheinander von Offenbarung und Verhüllung entstellt. Das Messiasgeheimnis ist nicht, wie WREDE meinte, eine an sich widerspruchsvolle Vorstellung.[1] Es ist lebendiger Messiasglaube, wie er sich nach den Voraussetzungen der jüdischen Messias-Menschensohn-Erwartungen gestalten musste, wenn der Menschensohn schon vor der Endzeit auf der Erde wirkte. Dadurch wird die markinische Darstellung zu einer sinnvollen Einheit von Offenbarung und Geheimnis zusammengehalten. Nur an wenigen Stellen finden sich im Evangelium Abweichungen von dieser Gesamtbetrachtung.[2]

Matthäus

Bei Matth. ist, wie WREDE gezeigt hat,[3] die Theorie des Messiasgeheimnisses zerfallen. Matth. legt darauf kein Gewicht und schildert das Leben Jesu, ohne diesen Aspekt darauf anzulegen. Er hat gewisse zum Messiasgeheimnis gehörende Elemente aus Mark. und aus der Überlieferung übernommen, lässt sie aber seine Darstellung nicht bestimmen. Natürlich ist die Herrlichkeit Jesu auch nach ihm

---

[1] Vgl. oben S. 116.
[2] Vgl. oben S. 101 f, 105.
[3] WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 151—163.

während seines irdischen Lebens verborgen — sie wird erst bei der Parousie geoffenbart werden — aber sie scheint auch im irdischen Leben Jesu durch und wird unter Umständen auch von den Menschen, nicht nur von Jesu Jüngern, erkannt.

Schon in den Geburtsgeschichten tritt dies zutage. Den Leuten in Betlehem und Nasaret ist die messianische Würde Jesu unbekannt, aber sie wird schon vor seiner Geburt dem Joseph geoffenbart, Mt 1,20 f, und wenn er geboren ist, können die Mager des Ostens das vernehmen und kommen, um das Messiaskind zu huldigen, Mt 2. Ähnlich ist es bei der Taufe. Der Täufer erkennt sofort die Messianität Jesu und weigert sich, ihn zu taufen, Mt 3,14.

Von sich selbst redet Jesus mehrmals öffentlich als dem Menschensohn,[1] und dies kann angesichts des allgemeinen Charakters des Evangeliums nicht wie bei den vereinzelten, ähnlichen Stellen in Mark. nur als eine durch die Überlieferung veranlasste Inkonsequenz beurteilt werden.[2] Vor seinen Jüngern braucht Jesus dementsprechend auch vor dem Messiasbekenntnis bei Cesarea Philippi

---

[1] Mt 8,20; 9,6; 11,19; 12,8.32.40.

[2] Durch Mt 16,13 könnte der Eindruck entstehen, dass der Menschensohnname für Matth. nicht seinen vollen messianischen Sinn hätte. Er wäre nur eine geläufige Selbstbezeichnung Jesu, die schon abgeschliffen wäre und seine messianische Stellung nicht ausdrückte. Aber dieser Eindruck ist falsch. Zwar ist der Menschensohnname bei Matth. eine geläufige Selbstbezeichnung Jesu geworden und kann statt des einfachen »ich« gebraucht werden, vgl. Mt 16,13 und 16,15, aber dies ist er geworden, weil es feststand, dass Jesus der Menschensohn-Messias war. Die messianische Würde liegt auch bei Matth. immer im Menschensohnnamen eingeschlossen, auch wenn er als Bezeichnung Jesu in seiner schlichten irdischen Erscheinung gebraucht wird, wie etwa Mt 8,20; 11,19. Die Frage Jesu in Mt 16,13 ist die Frage nach der Ansicht des Volkes über Jesus, den Menschensohn-Messias. Die geläufige Selbstbezeichnung Jesu wird in der Frage gebraucht, aber nicht als neutraler, keinen religiösen Inhalt tragender Name, sondern mit seiner messianischen Bedeutung: »Ich, der ich den Menschensohn bin — für wen halten mich die Leute?« Damit ist nicht die Frage Jesu umgeschrieben — eine Umschreibung müsste einfach »Wer sagen die Leute, dass ich bin?« ergeben — aber die von Matth. vorausgesetzte Situation angegeben. Wer hier nach der Meinung des Volkes über seine Person fragt, ist der Menschensohn. Das ist die selbstverständliche Voraussetzung des Evangelisten, darum braucht er die geläufige messianische Selbstbezeichnung Jesu schon in der Frage. Bei der Wiederholung der Frage an die Jünger, Mt 16,15, geht er aber — sehr angemessen — zur einfacheren Form des Mark. (»mich«) zurück.

den Menschensohnnamen als eine selbstverständliche Selbstbezeichnung,[1] und schon in der Bergpredigt und in der Aussendungsrede spricht er zu ihnen von seiner künftigen Funktion als Weltrichter und von seiner Gottgesandtheit.[2]

Mit diesen Erscheinungen stimmt, dass die Messianität Jesu von der Umgebung erkannt und bekannt wird. Nach der Heilung eines blinden und stummen Mannes fragen sich die Leute, Mt 12,23, ob Jesus wohl der Sohn Davids sein könnte.[3] Schon Mt 9,27 haben zwei Blinde ihn mit diesem Messiasnamen um Hilfe angerufen. Diese Szene ist offenbar von Mk 10,46—52 beeinflusst. Daraus stammt die Anrufung des Davidssohnes. Aber es ist bezeichnend, dass Matth. diesen Ruf schon hier einführen kann, ohne dass der Gang seiner Darstellung des Lebens Jesu dadurch gestört wird. Es ist in seinem Evangelium ganz natürlich, dass die Blinden Jesus als den Messias anrufen, seine Messianität ist kein Geheimnis. Darum wird er auch von der Kanaanitin als der Sohn Davids begrüsst, Mt 15,22, obgleich bei Mark. in dieser Verbindung keine Messiasbezeichnung gegeben war. In der Geschichte vom Seewandeln hat Matth. der stilgemässen Verwunderung der Jünger über das Wunder ohne Bedenken die Form einer Huldigung des Gottessohnes gegeben, Mt 16,33, während Mark. nur ihr bebendes Staunen vor dem Geheimnis der Person Jesu berichtet.[4]

[1] Mt 10,23; 13,37.41; 16,13.

[2] Mt 7,21f; 10,32f.40. Im ersteren Falle scheint Matth. übrigens am Ende der Rede vergessen zu haben, dass es sich um eine Jüngerbelehrung handelt. Siehe Mt 7,28 und vgl. KLOSTERMANN Das Matthäusevangelium², S. 33 zu Mt 5,1. Das Wort von Jesu Weltrichtertum wird dadurch auch zu einem öffentlich vor dem Volke gesprochenen Wort.

[3] Die negative Formulierung — μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυίδ; — drückt die positive Möglichkeit aus: Nicht kann wohl dieser der Messias sein? Wärhend er es doch zu sein scheint!

[4] Dieser Unterschied zwischen den beiden Evangelisten bestätigt, dass das Fehlen einer deutlichen Akklamation in den Wundergeschichten des Mark. — und auch in den meisten Wundergeschichten der anderen Evangelien — nicht nur stilgeschichtliche Ursachen hat, sondern mit der Verborgenheit der Messianität Jesu zusammenhängt. So E. PETERSON, Εἷς Θεός, S. 319. BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.², S. 241 wendet dagegen ein, dass die Akklamation auch in der Apg. fehlt. Aber auch hier fehlt die Akklamation eben, wo das Wunder keine Bekehrung bewirkt, denn sie würde die Bekenntnis zu Christus enthalten. Darum kann auch hier in solchen Fällen nur das

Der Einzug in Jerusalem hat viel vom Geheimnisvollen, das bei Mark. noch über dieser Geschichte liegt, verloren. Das Sach.-Wort, worauf das Ereignis anspielt, wird ausdrücklich erwähnt, Mt 21,4 f, und der Sinn des Geschehens wird dadurch vom Evangelisten verdeutlicht. In der Geschichte selbst ist die Messianität Jesu durch die Formulierung des Huldigungsrufes hervorgehoben: hier wird nicht nur wie bei Mark. von der Ankunft des Davidsreiches gesungen, sondern von der Ankunft des Davidssohnes, des Messias, Mt 21,9. Nach dem Einzug in die Stadt wird er allerdings von der Menge[1] nur als »der Prophet Jesus aus Nasareth in Galiläa« bezeichnet, Mt 21,11, aber im Tempel werden die Huldigungsrufe an den Messias von den Kindern wiederholt, so dass die Priester und die Schriftgelehrten dagegen protestieren müssen, Mt 21,15 f.

Aus dem Fehlen des Verständnisses und des Interesses für das Messiasgeheimnis ist wohl zu erklären, dass Matth. konsequent die Berichte über die Messiasrufe der Dämonen und Jesu Schweigegebote an sie getilgt hat.[2] Es lag kein Geheimnis vor, das erst durch die dämonische Kraft erschlossen werden müsste.[3]

Matth. erwähnt an mehreren Stellen die Heilungen von den Besessenen.[4] Jesu Kampf gegen die Dämonen ist auch für ihn ein

---

Staunen der Zuschauer berichtet werden; Apg. 2,7ff; 3,9f — vgl. die dann von Petrus gegebene Erklärung des Ereignisses, Apg. 2,14ff; 3,12ff. Wenn das Wunder dagegen eine Bekehrung bewirkt, steht eine Akklamation da; Apg. 19,17; 13,12; 9,35; vgl. auch die Reaktion der Samaritaner gegenüber die Wunder des Simon Magus, Apg. 8,10. In den übrigen Fällen erklärt sich das Fehlen der Akklamation aus besonderen Umständen: Apg. 5,11 empfindet die Gemeinde wegen des Gerichts über Ananias und Sapfira eine grosse Furcht — eine Akklamation wäre in dieser Situation wenig passend; 10,45 redet nicht vom Eindruck des Wunders an sich, sondern von der Überraschung der Judenchristen über die Ausgiessung des heiligen Geistes über die Heiden. Siehe auch Mt 15,31, wo eine Akklamation an »den Gott Israels« vorkommt. Wenn der Ursprung der wunderbaren Kraft erkannt ist, kann also auch im N.T. eine Akklamation folgen.

[1] Besteht die antwortende Menge aus denselben Menschen, die Jesus auf dem Wege begleitet und gehuldigt hatten?

[2] Vgl. WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 153f.

[3] Vielleicht war ihm auch die ganze Vorstellung vom Bekenntnis durch die Dämonen unsympatisch. So WREDE, S. 154.

[4] Sowohl in Einzelerzählungen, Mt 8,28ff; 9,32ff; 12,22f; 15,22ff; 17,14ff, als in Sammelberichten, Mt 4,23ff; 8,16f.

wesentliches Moment seines messianischen Werkes.[1] Aber nirgends nimmt er die markinischen Berichte über die Messiasrufe der Dämonen und Jesu Schweigegebote an sie auf. Die Geschichte vom Besessenen in Kapernaums Synagoge, Mk 1,23 ff, hat er überhaupt nicht aufgenommen. In der Gadarener-Geschichte, Mt 8,28 ff, rufen die beiden Besessenen wie in Mark. Jesus als den Sohn Gottes an, Mt 8,29. Aber dass sie schon von ferne die messianische Kraft Jesu vernehmen und dadurch erregt werden, erzählt Matth. nicht. Wenn sie Jesus als den Messias anrufen, beruht das nicht auf besondere dämonische Erkenntnis seines geheimen Wesens, sondern darauf, dass er als Messias bekannt ist, genau wie die beiden Blinden Mt 9,27 ihn aus diesem Grunde mit einem ähnlichen Anruf begrüssen. Auch in der Geschichte vom epileptischen Knaben ist die markinische Notiz über die Reaktion des Dämons auf die Nähe des Messias übersprungen.

Dies alles ist nicht nur ein zufälliges Ergebnis der abkürzenden Arbeitsmethode des Matth. Dass gerade diese Züge von dieser Methode getroffen werden, beruht auf bewusster Absicht. Das geht aus Matth:s Behandlung der markinischen Sammelberichte Mk 1,32 ff und 3,7 ff hervor. Auch hier hat Matth. gekürzt. Aber im ersteren Falle bewirkt die Abkürzung, dass die Darstellung sich noch mehr als bei Mark. auf die Heilung der Besessenen konzentriert, Mt 8,16. Trotzdem findet der Evangelist keine Veranlassung, die Notiz über die Schweigegebote an die Dämonen aufzunehmen, fügt aber statt dessen ein Schriftbeweis für die messianischen Heilungen hinzu: durch die Heilungen der Kranken erfüllt sich die Verheissung Jes. 53,4. In Mt 12,15 f ist der Sammelbericht Mk 3,7 ff auf zwei Verse zusammengeschrumpft. Hier hat Matth. die Besessenen ganz ausgelassen. Er lässt die Mahnung zum Schweigen stehen, aber sie bezieht sich durch die Abkürzung auf die geheilten Kranken überhaupt. Auch an einer anderen Stelle, Mt 4,23 ff, hat Matth. in einem Sammelbericht Elemente aus Mk 3,7 ff. Dort werden auch die Besessenen erwähnt, aber ohne jede Andeutung der markinischen Vor-

---

[1] Mt 12,28. Nach WREDE, S. 153 spielt der Kampf gegen die Dämonen bei Matth. eine wesentlich geringere Rolle als bei Mark. Aber dass er auch bei Matth. ein selbstverständlicher und hervortretender Zug im Messiasbilde ist, ist klar.

stellung von dem Messiasruf der Dämonen und dem Schweigebefehl Jesu, Mt 4,24.

Auch die Behandlung der Schweigegebote nach den anderen Heilungen zeugt vom fehlenden Verständnis des Evangelisten für das Messiasgeheimnis, obgleich er hier nicht so konsequent wie bei den Dämonengeschichten vorgeht und diesen Verboten der Veröffentlichung jedoch einen Sinn abgewinnen kann. Zwei der vier Geschichten in Mark., die das Schweigegebot enthalten, sind von Matth. überhaupt nicht aufgenommen — die Heilung des Taubstummen, Mk 7,31 ff, und die Heilung des Blinden bei Betsaida, Mk 8,22 ff.[1] Eine dritte, die Auferweckung der Tochter des Jairus, wird von Matth. ohne Schweigegebot und ohne die Notiz über die Auslesung der drei vertrauten Jünger mitgeteilt. Am Ende steht statt dessen, dass die Kunde von dem Ereignis in der ganzen Gegend verbreitet wurde, Mt 9,26. In den Sammelberichten des Mark. stehen wohl die Schweigebefehle an die Dämonen, aber keine Schweigegebote in Bezug auf die geschehenen Heilungen. Solche wären in der vorausgesetzten Situation sinnlos, weil die Heilungen mitten im Volke vollzogen werden. In den Sammelberichten ähnlicher Art in Matth. fehlen sie auch.[2] Aber es gibt, wie wir schon oben gesehen haben, eine Ausnahme: Mt 12,15 f wird das Schweigegebot an die Dämonen aus Mark. übernommen und auf die Heilungen übertragen. Der Evangelist lässt uns dabei auch seine Auffassung vom Sinn der Schweigegebote erkennen. Jesus hat von den Plänen der Pharisäer, ihn zu töten, gehört und ist deswegen weggegangen. An seinem neuen Aufenthaltsort heilt er viele Kranke und befiehlt ihnen, »ihn nicht bekannt zu machen». Das klingt als wollte Jesus wegen der drohenden Gefahr im Verborgenen bleiben. Aber der Evangelist fügt einen Kommentar hinzu, der das Ganze in ein anderes Licht rückt: in Jesu Zurückhaltung erfüllt sich die messianische Weissagung Jes. 42,1—4. Dieser Kommentar zeigt, dass Matth. kein Verständnis für den ursprünglichen Sinn des Messiasgeheimnisses hat. Es gehört nicht zum Wesen des Messias, dass er auf der Erde verborgen sein muss. Die Schweigegebote sind nur Zeugnisse seiner Demut und

---

[1] Die erstere ist durch einen Sammelbericht über allerlei Krankenheilungen ersetzt — ohne Schweigegebot, Mt 15,29 ff.

[2] Mt 4,23ff; 8,16f; 9,35; 14,34ff; 15,29ff; 19,2.

Zurückhaltung, worin sich die Weissagung von dem nicht schreienden und streitenden Knecht Gottes erfüllt.

Auch in zwei einzelnen Geschichten hat Matth. das Schweigegebot aufgenommen. Eine stammt aus Mark.: die Heilung des Aussätzigen, Mt 8,1 ff. Matth. hat hier den Befehl an den Geheilten, das Geschehene keinem zu erzählen, sondern sich dem Gesetze gemäss sofort vor dem Priester einzustellen, aus Mark. übernommen — ohne die Übertretung des Gebots zu erwähnen, und ohne die Härte, die bei Mark. so auffallend ist. Wenn der Evangelist über das Schweigegebot nachgedacht hat, hat er es wohl auch hier im Sinne von Mt 12,15 ff verstanden. Die anderere ist die Heilung der zwei Blinden Mt 9,27 ff. Bei dieser wird ganz nach dem markinischen Schema sowohl das Schweigegebot als seine Übertretung erzählt. Das ist um so auffallender, weil es sich hier nicht um eine aus Mark. direkt übernommene Geschichte handelt. Meistens erklärt man sie als literarische Bildung des Matth. auf Grund von Mk 10,46 ff und vielleicht auch Mk 8,22 ff.[1] Die erstere dieser Geschichten enthält bei Mark. kein Schweigegebot, die letztere hat ein solches, aber in einer ungewöhnlichen Form, Mk 8,26. Matth. hat also selbst — wenn die Geschichte nicht aus einer anderen Tradition stammt[2] — das ihm aus anderen Stellen bei Mark. bekannte Motiv von Schweigegebot und Übertretung hinzugefügt. Das ist angesichts seines geringen Interesses für das Messiasgeheimnis überraschend. Aber es erklärt sich wohl aus Mt 12,15 ff. Diese Stelle zeigt, dass Matth. den Schweigegeboten nach den Heilungen einen Sinn abgewinnen konnte, ohne dass er darin das Messiasgeheimnis im eigentlichen Sinne gefunden hat. Darum konnte er dieses ihm aus Mark. bekannte Motiv auch in die Geschichte von den zwei Blinden hineinfügen. Die Dinge liegen hier anders als bei den Schwei-

---

[1] Vgl. z.B. WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 152; B. H. STREETER, The four Gospels, S. 170; KLOSTERMANN, Das Matthäus-Evangelium[2], S. 83; DIBELIUS, Formgeschichte[2], S. 40, 54f; BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 226, 228 u.a. Anders natürlich ZAHN[4], S. 386; LAGRANGE[8], S. 187f. Gegen die gewöhnliche Ansicht spricht vor allem, dass das Motiv der Glaubensfrage Mt 9,28f in den markinischen Geschichten keine Parallele hat.

[2] In diesem Falle könnte das Schweigegebot und seine Übertretung schon in der Überlieferung tradiert sein. Da hätten wir hier eine nicht-markinische Geschichte mit dem »markinischen« Schema von Geheimnis und Offenbarung. Das wäre sehr wichtig, bleibt aber zu unsicher, um als Grund für weitere Schlüsse gebraucht werden zu können.

gegeboten an die Dämonen, die eine Vorstellung voraussetzen, die Matth. abgewiesen hat.

Die Schweigegebote bei Cesarea Philippi und nach der Verklärung hat Matth. aus Mark. übernommen, Mt 16,20; 17,9, obgleich sie — wenigstens im ersteren Falle — in seiner Darstellung des Lebens Jesu nicht passen. Das gilt auch von der ganzen Perikope über das Bekenntnis bei Cesarea Philippi, da die Jünger — und auch das Volk — nach Matth. schon vorher die Messianität Jesu erkannt und bekannt haben. Trotzdem hat Matth. diese Geschichte aus Mark. übernommen und ausserdem ein anderes Überlieferungselement hinzugefügt, wodurch der Offenbarungscharakter der von den Jüngern gewonnenen Einsicht unterstrichen wird: das Wort an Petrus Mt 16,17. Das Messiasgeheimnis wird dadurch an dieser Stelle des Evangeliums stark hervorgehoben. Aber das geschieht nicht, weil Matth. selbst daran interessiert wäre, sondern weil es in den ihm vorliegenden Quellen gegeben war. Das Messiasgeheimnis gehört zu einer älteren Traditionsstufe als die Christologie des Matth.

Ähnliches geht aus Mt 11,25 ff hervor. Auch hier nimmt Matth. aus der Überlieferung ein Wort vom Geheimnis der in Christus gegebenen Offenbarung auf, ohne dass er seine volle Bedeutung zu erkennen scheint. Auch an anderen Stellen bringt er aus Mark. und aus der Überlieferung Jesus-Worte und Erzählungen, die die Vorstellung vom verborgenen Messias enthalten.[1]

Die markinische Darstellung des Unverständnisses der Jünger hat Matth. abgeschwächt.[2] Das beruht wohl nach dem Gesagten nicht nur darauf, dass er die Jünger in ein günstigeres Licht rücken wollte, sondern auch auf der Zurücktretung des Messiasgeheimnisses.[3] Der Schleier des Geheimnisses liegt nicht mehr so dicht über der Gestalt Jesu. Darum können die Jünger sein Wesen und seine Worte verstehen.[4] Sogar den Leidensweissagungen stehen sie nicht so

---

[1] Diese Stellen sind unten im Abschnitt über die Überlieferung zu behandeln.

[2] Vgl. WREDE, S. 157ff.

[3] Vgl. WREDE, S. 160.

[4] Mt 13,51; 16,12. Über ihre Erkenntnis seiner Messianität vgl. oben S. 134. Andererseits hat Mt 15,16; 16,9; 19,13.25; 20,20ff markinische Notizen über das Unverständnis der Jünger bewahrt.

verständnislos gegenüber wie bei Mark. Wenn Jesus zum ersten Mal davon zu reden anfängt,[1] reagiert Petrus allerdings ebenso heftig wie bei Mark. und erhält denselben harten Verweis.[2] Aber bei den folgenden Leidensweissagungen finden wir kein Wort vom Unvermögen der Jünger das Gesagte zu verstehen — nur werden sie wegen der Worte Jesu betrübt.[3]

Die Parabeltheorie hat Matth. aus Mark. übernommen, und sie wird Mt 13 ebenso stark hervorgehoben wie in Mk 4.[4] Die formale Umgestaltung bei Matth. — ὅτι statt ἵνα — gibt allerdings äusserlich gesehen eine veränderte Motivierung für die verhüllende Rede in Gleichnissen. Die Aussenstehenden werden von der Offenbarung der Geheimnisse[5] des Gottesreichs ausgeschlossen, weil sie sich durch ihren Ungehorsam und ihren Unglauben selbst davon ausgeschlossen haben. Das heisst aber nicht nur, dass sie wegen ihrer Gottesferne die Offenbarung nicht vernehmen können. Gott *will* ihnen wegen ihres Ungehorsams seine Geheimnisse nicht offenbaren. Auch hier ist letzten Endes die göttliche Absicht, den Aussenstehenden keine Erkenntnis der Geheimnisse des Reiches zu geben, vorausgesetzt.[6] Auch hier besteht der Unterschied zwischen den Jüngern, denen die Geheimnisse des Gottesreichs verliehen sind, und den Anderen, die daran keinen Anteil haben und darum nur in der dunklen Form der Gleichnisse das Wort vom Reiche hören dürfen, Mt 13,11.[7] Dies wird durch das hierher aus Mk 4,25 hervorgerückte Wort von den Habenden und den Nicht-Habenden noch einmal markiert, Mt 13,12. Auch das aus der Logia-Überlieferung hier eingefügte Wort vom Privileg der Jünger, die ersehnte messianische Offenbarung

---

[1] Bei Matth. wird wörtlich gesagt, dass Jesus von nun an (ἀπὸ τότε) angefangen hat, von seinem Leiden zu reden. Bei Mark ist dagegen ἤρξατο διδάσκειν ein Aramaismus, der an sich nicht sagt, dass hier eine neue Lehre angefangen wird. Dass dies jedoch die Ansicht des Evangelisten ist, wurde oben S. 103 ff gegen WREDE gezeigt. Vgl. dazu auch BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 375.

[2] Mt 16,21ff.

[3] Mt 17,12f.22f; 20,17ff; 26,1f. Vgl. WREDE, S. 158.

[4] Vgl. Mt 13,9.10—17.34f.43.

[5] τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, Mt 13,11.

[6] Das wird mit Recht von M. BLACK, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, S. 155 betont.

[7] Die Jünger dagegen *verstehen* die Gleichnisse, Mt 13,51.

zu erleben, Mt 13,16 f, wird in dasselbe Licht gestellt und zur Hervorhebung des in der Parabeltheorie liegenden Gedanken benutzt.[1] Die ganze Parabeltheorie erhält auch eine erneuerte Betonung und eine neue Beleuchtung durch das an das markinische Schlusswort zur Parabelrede Mk 4,33 f // Mt 13,34 f von Matth. angehängte Schriftzitat aus Ps. 78,2: »Ich will meinen Mund in Gleichnissen auftun, seit der Schöpfung verborgene Dinge zu verkündigen«. Die Gleichnisse enthalten die seit der Urzeit verborgenen Geheimnisse. Aber die Offenbarung davon wird nur den Jüngern zuteil, die Aussenstehenden verstehen nichts davon.

Auch in der von Matth. gegebenen Form stimmt die Parabeltheorie gut mit den Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik überein. Auch nach der Meinung der Apokalyptik haben sich die Sünder durch ihre Ungerechtigkeit und ihren Ungehorsam gegen Gott selbst in die Lage versetzt, wo ihnen keine Offenbarungen der Geheimnisse zuteil werden. Gott will ihnen jetzt seine Geheimnisse nicht offenbaren. Ihre Unkenntnis ist selbstverschuldet und göttliche Strafe zugleich.

An anderen Stellen seines Evangeliums hat Matth. nun aber die Parabeltheorie nicht durchgeführt. Vielmehr lässt er mehrmals Jesus in Gleichnissen reden — vor Gegnern, wie vor den Jüngern — mit der deutlich hervortretenden Absicht, durch die Gleichnisse das von ihm Gesagte zu illustrieren und zu bestätigen. Er appelliert an die Erfahrung der Zuhorer und lasst sie selbst die Folgerung aus dem Gleichnis ziehen, worauf er ihnen die Anwendung ausdrücklich sagt. Das geschieht nicht nur, wenn er zu seinen Jüngern spricht,[2] sondern auch wenn er sich an seine Gegner wendet.[3] Auch diesen soll der Sinn seiner Worte durch die Gleichnisse deutlich werden, und sie verstehen ihn auch.[4]

---

[1] Vgl. auch μὴ συνιέντος, bzw. συνιείς in der Deutung des Gleichnisses vom Säemann, Mt 13,19.23. Es fällt Gewicht auf das Verstehen des Wortes.

[2] Mt 7,9ff.16ff; 18,12ff.23—35; 19,30—20,16; 24,32; 25,1—13; 25,14—30.

[3] Mt 12,11f; 21,28ff.33ff. Auch das Volk mahnt er zum Verstehen seiner Worte, Mt 15,10. Dann kommt allerdings die Notiz, dass selbst die Jünger diese — eigentlich ziemlich schlichten — Worte nicht verstanden haben; Mt 15,16. Sie hätten es doch tun sollen; Mt 15,17. Alle diese Züge finden sich aber schon bei Mark.; vgl. Mk 7,14.17f.

[4] Mt 21,45. Dasselbe schon Mk 12,12.

Es hat sich ergeben, dass Matth. in Bezug auf das Messiasgeheimnis ein doppeltes Gesicht zeigt: einerseits ist Jesus noch der verborgene Messias, dessen wahres Wesen ein Geheimnis ist, andererseits tritt er in Worten und Taten als Messias auf und wird von vielen als solcher erkannt. Diese Doppelheit entsteht dadurch, dass Matth. aus Mark. und aus der Überlieferung viele Züge übernommen hat, die das Messiasgeheimnis voraussetzen, selbst aber für diese Vorstellung kein besonderes Interesse hat, sondern Jesus — zum Teil in Anschluss an andere Elemente der Überlieferung — schon jetzt als Messias auftreten lässt. Auch er glaubt selbstverständlich an eine künftige Enthüllung seiner Herrlichkeit und geht davon aus, dass er jetzt von vielen verkannt ist. Insofern ist Jesus auch für ihn der verborgene Messias. Aber trotz der Verborgenheit bricht seine messianische Kraft durch und wird als solche erkannt. Er lebt schon jetzt auf der Erde als Messias, redet und wirkt mit messianischer Macht und wird von der Umgebung als Messias erkannt. Die Verborgenheit ist dem Evangelisten nicht mehr ein wesentliches Element des Messiasbildes. Dass der Messias auf der Erde verborgen sein sollte und wollte, gehört nicht zu der Botschaft über den Messias, die er verkündigen will. Nur einmal hat er auf eigene Initiative den Willen Jesu, verborgen zu bleiben, bei einer Wundergeschichte berichtet, Mt 9,30 f — und auch da mit Benutzung der ihm aus Mark. geläufigen Vorstellung, deren ursprünglichen Sinn er umgedeutet hat. Alle bei ihm vorkommenden Ausdrücke für die Verborgenheit des Messias sind sonst aus Mark. oder aus der Überlieferung übernommen.

Lukas

Luk. hat treuer als Matth. die markinischen Zeugnisse vom Messiasgeheimnis bewahrt, aber auch bei ihm hat diese Vorstellung nicht mehr die zentrale Stellung wie bei Mark.

Die Schweigebefehle an die Dämonen hat Luk. sowohl in der Geschichte vom Besessenen in Kapernaum, Lk 4,33 ff, als im Sammelbericht Lk 4,40 f behalten.[1] An dieser Stelle hat er — zum Teil durch Hineinarbeitung von Elementen aus dem zweiten Sammel-

[1] Das Schweigegebot Lk 4,35 hat Luk. wohl im selben Sinne wie Lk 4,41 verstanden.

bericht Mk 3,10 ff — noch deutlicher als Mark. hervorgehoben, dass es um die Geheimhaltung der Messianität geht.[1] Auch in den Geschichten von der Heilung des Aussätzigen, Lk 5,14, und von der Auferweckung der Tochter des Jairus, Lk 8,56, hat Luk. die Schweigegebote behalten. Die beiden anderen Geschichten, wo bei Mark. das Schweigegebot nach den Heilungen steht, Mk 7,32 ff und 8,22 ff, finden sich bei Luk. nicht. Das Verbot an die Jünger bei Cesarea Philippi, Jesu Messianität zu verraten, teilt Luk. auch mit und verbindet es so eng mit der ersten Leidensweissagung, dass diese als eine Begründung der vorläufigen Geheimhaltung der Messianität erscheint, Lk 9,21 f.[2] Bei der Verklärung erwähnt Luk. kein Schweigegebot, stellt aber fest, dass die Jünger damals niemandem von diesem Erreignis erzählt haben, Lk 9,36. Da Luk. das bei Mark. folgende Gespräch beim Hinabgehen vom Verklärungsberg nicht aufnimmt, hat er offenbar mit diesen Worten den Inhalt des markinischen Berichtes zusammenfassen wollen. Durch diese redaktionelle Umformung kommt aber der *Wille* Jesu, verborgen zu sein, in der Geschichte zu keinem Ausdruck. Das ist wohl wie WREDE bemerkt,[3] ein Zeugnis davon, dass Luk. für den eigentlichen Sinn des Messiasgeheimnisses bei Mark. kein rechtes Verständnis hat, obgleich er die konkreten Ausdrücke dafür treu aus seiner Quelle übernimmt. Die markinischen Ausdrücke für das Unverständnis der Jünger hat Luk. gemildert,[4] auf einem Punkt aber bewahrt und noch mehr hervorgehoben: den Weissagungen Jesu von seinem Leiden und Tod stehen die Jünger völlig verständnislos gegenüber.[5] Die Parabeltheorie hat Luk. 8,9 f aus Mark. übernommen — aber ohne dass er sie an anderen Stellen seiner Darstellung berücksichtigt.[6]

---

[1] Dagegen hat Luk. 6,18 nicht den Schweigebefehl an die Dämonen wiederholt, obgleich der markinische Bericht ihn auch hier hatte, Mk 3,11. Erklärt sich das nur aus dem stilistischen Prinzip, überhaupt Wiederholungen zu vermeiden, oder zeugt es von geringem Interesse an dieser Vorstellung?

[2] Vgl. WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 175f.

[3] WREDE, S. 175.

[4] Vgl. WREDE, S. 167ff.

[5] Lk 9,45; 18,34; 24,25f; vgl. WREDE, S. 164ff. — Lk 9,45 findet WREDE, S. 166, wegen des dort gebrauchten ἵνα den Gedanken, dass die Verständnislosigkeit der Jünger der göttlichen Absicht entspricht. Aber hier ist vielmehr ἵνα gleich ὅτι gebraucht.

[6] Vgl. unten S. 146.

Auch Luk. hat aus der Logia-Überlieferung das Wort von der Verhüllung vor den Weisen und der Offenbarung vor den Einfachen, Lk 10,21 f, und andere Worte, die die Verborgenheit des irdischen Messias voraussetzen, übernommen.[1] Seine ganze Darstellung ist natürlich auch von dem Glauben bestimmt, dass die Herrlichkeit Jesu vor der Parousie nicht vor der Welt erscheinen wird. Insofern ist Jesus auch in diesem Evangelium der verborgene Messias.

Aber andererseits wird die Messianität Jesu jedoch vielen Menschen vom Anfang an geoffenbart. Schon durch die Worte Gabriels erfährt Maria, dass sie die Mutter des Messias werden soll, und das Wunder der Jungfrauengeburt beweist das noch eindringlicher, Lk 1,31 ff.35. Auch Elisabeth begrüsst Maria als die Messiasmutter, da das Kind in ihrem Leibe sofort die Gegenwart des Grösseren empfindet, Lk 1,39—44. Auch Sacharias weiss, was jetzt geschehen soll. Er hat es durch Gabriels Worte bei seinem Gesicht im Tempel gehört, Lk 1,17, und preist Gott dafür nach der Geburt des Johannes, Lk 1,68 ff. Die Engel sagen dann den Hirten mit klaren Worten, dass der Messias geboren ist, Lk 2,10 f. Der alte Simeon erkennt im Jesus-Kinde den Messias, und auch Hannas Worte bezeugen — obgleich das nicht ausdrücklich gesagt wird — seine Messianität, Lk 2,29 ff.38. So sind die Geburtsgeschichten durch und durch von dem Gedanken beherrscht, dass jetzt der Messias geboren ist, und dass seine Messianität schon vor und bei seiner Geburt bezeugt wurde.

Trotzdem wächst er in Nasareth als ein gewöhnliches Kind auf. Seine Messianität ist nicht offenbar und macht sich nur dadurch spürbar, dass er in Gnade vor Gott und den Menschen aufwächst, Lk 2,52. Auch die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel lässt ihn nicht offen als den Messias auftreten. Wir stehen hier vor dem unerkannten Messiaskind, dessen Weisheit so grosse Verwunderung erregt, weil man nicht weiss, woher sie stammt. Auch die Eltern verstehen ihn nicht — trotz der Geburtsgeschichten.

Aber in seinem Wirken tritt Jesus mehrmals offen als Messias auf. Als eine öffentliche Messiasproklamation hat wohl Luk. schon die Ereignisse bei der Taufe verstanden: der Himmel öffnet sich, die Stimme Gottes wird gehört und der Geist fährt in körperlicher Gestalt

---

[1] Die Stellen werden unten S. 175—192 im Abschnitt über die Überlieferung analysiert.

über den Getauften nieder, Lk 3,21 f. Das hat Luk. allem Anschein nach nicht nur als geistige Erfahrung Jesu verstanden, sondern als konkreten Vorgang, der sich vor den Augen und Ohren der anwesenden Menge ausspielte. Die Predigt Jesu fängt, Lk 4,16 ff, nicht wie bei den beiden anderen Synoptikern mit der Botschaft von der Nähe des Gottesreiches an, sondern mit einer messianischen Selbstproklamation: in Jesus erfüllt sich die messianische Verheissung Jes. 61,1 f. Beim Wunder des grossen Fischfanges erkennt Petrus die Macht Jesu, Lk 5,8. Da bei Luk. ὁ κύριος ein geläufiger Messiastitel ist, darf man wohl annehmen, dass Luk. schon hier in den Worten des Petrus ein Messiasbekenntnis gesehen hat.[1] Sonst fehlen vor Cesarea Philippi alle Bekenntnisse der Messianität Jesu sowohl im Volke wie im Jüngerkreis. Aber selbst nennt sich Jesus ohne Scheu öffentlich den Menschensohn — in Worten, die aus Mark. oder aus der Logia-Überlieferung stammen.[2] Auf der letzten Reise nach Jerusalem wird er, wie bei Mark., vom Blinden vor Jericho als der Sohn Davids angerufen, Lk 18,38, und beim Einzug in Jerusalem erklingt — ähnlich wie bei Matth. — ausdrücklich das Messiasbekenntnis, Lk 19,38. Dieses wird auch durch den Protest der Pharisäer und die Antwort Jesu noch mehr hervorgehoben, Lk 19,39 f. Eigentlich hätte der Hohepriester beim Verhör vor dem Synedrium nicht nach der Messianität Jesu fragen müssen. Sie war schon durch die Ereignisse beim Einzug öffentlich — nicht nur wie bei Mark. geheimnisvoll andeutend — proklamiert worden. Das Messiasbekenntnis vor dem Synedrium und die Hinrichtung als Messiaspretendent hat Luk. natürlich aus Mark. und der sonstigen Überlieferung erzählt. Der Messiasanspruch war festgestellt. Dass er berechtigt war, war aber der Welt verborgen, und selbst die Jünger zweifeln nach diesem Ausgang des Lebens Jesu daran, Lk 24,21. Insofern blieb er bis zum Ende seines Lebens der verborgene Messias, aber seine Messianität war doch seit der Ankündigung an Maria durch viele Ereignisse

---

[1] Der Vokativ κύριε ist allerdings an sich nur eine ehrvolle Anrede. Aber wenn er im Munde seines gläubigen Jüngers in einer Situation wie der Lk 5,8 vorliegenden vorkommt, hat Luk. wahrscheinlich einen messianischen Klang darin gefunden.

[2] Lk 5,24; 6,5.22 (Jesus redet an die Jünger, aber in Anwesenheit einer grossen Volksmenge, vgl. 6,17 ff); 7,34; 9,26.58; 11,30; 12,8 (an die Jünger, vor der Menge, vgl. 12,1). 10; 19,10; 22,48.

deutlich bezeugt, und er hat sich nicht um ihre Verhüllung besonders bemüht.

Die Parabeltheorie hat Luk. nur in dem aus Mark. übernommenen Zusammenhang erwähnt. Sonst führt er immer wieder die Gleichnisse zur Beleuchtung und Erklärung der Worte und der Taten Jesu an. Der pädagogische Zweck ist offenbar und wird oft besonders betont. Jesus appelliert an die Erfahrung und an das Urteil der Zuhörer[1] und gibt oft selbst mit klaren Worten den Sinn des Gleichnisses an.[2] Das tut er sowohl vor seinen Jüngern als vor dem Volke und den Gegnern. Von der Ansicht, dass die Gleichnisse vor den Nicht-Gläubigen als Verhüllungsmittel statt als Offenbarungsmittel gebraucht wurden, gibt es bei Luk. nicht die leiseste Andeutung ausser der Stelle, wo er die aus Mark. übernommene Parabeltheorie darstellt.

Auch Luk. gibt also in Bezug auf das Messiasgeheimnis ein zweideutiges Bild. Einerseits behält er — treuer als Matth. — die ihm in Mark. und in der sonstigen Überlieferung begegnenden Zeugnisse für das Messiasgeheimnis, andererseits lässt er Jesu Messianität mehrmals hervortreten.

Das wollte WREDE[3] daraus erklären, dass Luk. die — behauptete ältere Auffassung bewahrt hätte, dass Jesus erst nach der Auferstehung zum Messias gemacht wäre. Danach hätte er das Messiasgeheimnis bei Mark. gedeutet: Jesus hätte als der *zukünftige* Messias, Messias designatus, auf der Erde gelebt und hätte darum seine Messianität verborgen. Wrede gibt zu, dass im Evangelium auch eine andere Auffassung vorliegt, nach der Jesus schon vom Anfang an der Messias gewesen ist, meint aber wegen der von Luk. geschaffenen Reden in Apg., die die Vorstellung vom Messias designatus

---

[1] Lk 6,39.44f; 11,5.11f; 13,15; 14,5.28.31; 15,4.8; 17,7; 21,29.

[2] Lk 6,44f.47ff; 11,9f.13; 12,15.21.40; 13,16; 14,33; 15,1ff.7.10; 17,10; 18,1.6ff.9.14; 19,11; 21,31. In anderen Fällen steht kein Kommentar, aber es ist durch den Zusammenhang ganz deutlich, dass die Zuhörer den Sinn des Gleichnisses verstehen und verstehen sollen; Lk 14,5; 16,19—31. Lk 13,6ff ist wohl vom Evangelisten als Mahnung zur Umkehr im Anschluss an Lk 13,1—5 verstanden. Lk 20,9—18 hat Luk. die markinische Notiz, dass die Gegner die gegen sie gerichtete Spitze des Gleichnisses verstanden haben, nicht aufgenommen, aber der entrüstete Ausruf der Zuhörer in v. 16 zeigt deutlich, dass sie den Sinn des Gleichnisses verstanden haben.

[3] WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 240ff.

zum Ausdruck bringen sollen,[1] dass diese Anschauung die für Luk. selbst typische ist. Luk. hätte also die »ältere« Anschauung von Messias designatus noch bewahrt und die »jüngere« vom geheimen Messias nach jener gedeutet.

Aber die Ansicht, dass Jesus während seines irdischen Lebens nicht der Messias gewesen wäre, kann Luk. unmöglich gehabt haben. Sie ist mit seiner ganzen Darstellung unvereinbar. Der Evangelist, der sein Buch mit der Kindheitsgeschichte Jesu eingeleitet hat und dann u.a. das Messiasbekenntnis der Jünger bei Cesarea Philippi, den messianischen Einzug Jesu mit dem Huldigungsrufe an den Sohn Davids, das Bekenntnis Jesu vor dem Hohenpriester und seine Kreuzigung als der König der Juden berichtet hat, kann unmöglich der Meinung gewesen sein, dass Jesus erst nach dem Tode und der Auferstehung zum Messias gemacht worden ist. Das würde einen Widerspruch in seine Darstellung hineinbringen, der schlechthin unmöglich ist. Die beiden Stellen bei Luk., die Wrede als Zeugnisse für eine solche Ansicht anführt, sind anders zu verstehen. Wenn das Volk nach der Auferweckung des Jünglings von Nain ausruft: »Ein grosser Prophet ist unter uns entstanden«, Lk 7,16, entspricht das nicht der Meinung des Evangelisten, als hätte er auch geglaubt, dass Jesus noch nichts anderes als ein Prophet wäre. Dies ist vielmehr der Ausruf der Aussenstehenden, bei denen das Werk Jesu eine grosse Bewunderung und Begeisterung erregt, ohne dass sie überhaupt verstehen, wer es ist, der solche Werke in ihrer Mitte vollbringt. Die Beschreibung ihres Meisters von den Emmausjüngern — ein Prophet, mächtig in Taten und Worten vor Gott und allem Volke, von dem sie gehofft hätten, er sei der künftige Erlöser Israels (ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ), Lk 24,19 ff — bringt nicht den Gegensatz zwischen einer nur prophetischen Existenz Jesu und einer zukunftigen messianischen Erhöhung zum Ausdruck, sondern stellt einerseits die äussere Erscheinung des irdischen Jesus, wie er vom ganzen Volk gesehen wurde, andererseits den Glauben der Jünger an ihn als den Messias zusammen. In ähnlicher Weise sind die Reden der Apg. zu verstehen. Luk. kann unmöglich damit sagen wollen, dass Jesus vor der Auferstehung nur ein Prophet gewesen sei, nach dieser aber zum Messias gemacht worden wäre. Auch hier

[1] Apg. 2,22.36; 10,38.

handelt es sich um den Gegensatz zwischen der äusseren Erscheinung des irdischen Jesus, die allen bekannt war, und der messianischen Würde, die ihm tatsächlich zukam und durch die Auferstehung bestätigt wurde. Jesus, der als Prophet gewirkt hat, ist der von Gott zum Weltrichter Bestimmte, und dies wird durch die Auferstehung bewiesen, Apg. 10,42; 17,31. Wenn Apg. 2,36 sagt, dass Gott Jesus nach dem Tode, der Auferstehung und der Himmelfahrt zum Herrn und Messias gemacht hat (ἐποίησεν), klingt das allerdings sehr »adoptianisch«. Es handelt sich aber, wie der Zusammenhang mit dem angeführten Ps. 110,1 zeigt, um die himmlische *Inthronisation* Jesu. Diese kann nach der allgemeinen Anschauung des Luk. für ihn nicht bedeuten, dass Jesus jetzt etwas werde, was er vorher gar nicht war. Sie kann nur bedeuten, dass der messianische Anspruch, den Jesus nach der ganzen Darstellung des Luk. gehabt hat, bestätigt wird. Auch in diesem Abschnitt ist übrigens die Identität Jesu mit dem Messias schon vor seiner Auferstehung vorausgesetzt. Denn nur von dort aus ist die Auslegung von Ps. 16, die Apg. 2,24 ff gegeben wird, verständlich: der Messias konnte vom Tode nicht behalten werden.[1]

Durch den Begriff des *Messias designatus* kann man der lukanischen — wie der urchristlichen — Anschauung nicht gerecht werden, wenn man darunter mit Wrede versteht, dass jemand erst nachträglich zum Messias gemacht wird. Eine solche Vorstellung liegt in der jüdischen Apokalyptik im Glauben an Henochs Erhöhung und Einsetzung zum Menschensohn vor.[2] Auch die durch Justin bezeugte Anschauung, dass der auf der Erde irgendwo weilende Messias bis zur Stunde seiner Offenbarung selbst von seiner Messianität nichts weiss, kommt einer solchen Vorstellung nahe.[3] Aber so denkt das Urchristentum nicht. Wenn Jesus nach der Auferstehung erhöht wird, und wenn er in der Zukunft in Herrlichkeit als der Messias erscheinen wird, bedeutet das nicht, dass einer der früher nicht der Messias war, zum Messias gemacht worden ist. Es bedeutet aber, dass der bisher verborgene Messias in seiner wahren Herrlichkeit geoffenbart wird. Nur wenn man den Begriff *Messias designatus*

---

[1] Vgl. meine Ausführungen in SEÅ 10, 1945, S. 132ff. Siehe auch oben S. 36 ff.

[2] Vgl. oben S. 96 Anm. 2.

[3] Vgl. oben S. 80f.

im Sinne *des verborgenen Messias* auffasst, wird er für das Verständnis der urchristlichen Christologie brauchbar. Aber darum sollte man lieber diesen Namen statt jenen brauchen, um Missverständnisse zu vermeiden. Nur in den Kategorien des verborgenen und des geoffenbarten Messias lässt sich die urchristliche Christologie umschreiben.

Nun hat aber Luk. die Vorstellung vom verborgenen Messias nicht festgehalten. Daher kommt die Zweideutigkeit seines Evangeliums in Bezug auf das Messiasgeheimnis. Mit diesem ist er durch die Überlieferung und — vor allem — durch Mark. vertraut. Er weiss auch, dass die Herrlichkeit Jesu vor der Parousie der Welt nicht geoffenbart wird. Aber andererseits glaubt er, dass der Messias durch Jesus wirklich zur Erde gekommen ist und dort gewirkt hat. Diese Anschauung findet er in der Überlieferung auch ohne Verbindung mit dem Gedanken an die Verborgenheit. So hat Luk. aus seinen Quellen, die verschiedene Einstellungen zum Messiasgeheimnis hatten, sein Material gesammelt und wiedergegeben, ohne sich die Spannung, die dadurch in seiner Darstellung entstand, bewusst zu machen. Die Doppelheit seines Evangeliums in Bezug auf das Messiasgeheimnis ist also literargeschichtlich zu erklären. Sie ist das Ergebnis des Zusammenfliessens verschiedener Schichten in der evangelischen Überlieferung mit verschiedener Einstellung zum Messiasgeheimnis. Luk. hat sie mit einander verbunden, ohne das Bedürfnis eines Ausgleichs zu empfinden. Das zeugt in seinem Masse davon, dass das Messiasgeheimnis ihm selbst keine wichtige Vorstellung war, von dem aus er das Leben Jesu verstehen wollte. Es ist ein Überlieferungselement, das er zusammen mit anderen aus seinen Quellen übernimmt und wiedergibt.

Es ergibt sich also, dass Luk. zum Messiasgeheimnis eigentlich dieselbe Haltung vertritt wie Matth. Aber er hat die Worte seiner Quellen treuer als Matth. bewahrt und hat darum öfter als der erste Evangelist die markinischen Ausdrücke für das Messiasgeheimnis wiedergegeben. Gegen die markinischen Berichte von den Messiasrufen der Dämonen und den Schweigebefehlen Jesu hat er keine Zensur ausgeübt. Dadurch entsteht der Eindruck, dass Luk. für das Messiasgeheimnis ein grösseres Interesse habe als Matth. Das ist aber ein Schein. Nur das Leidensgeheimnis hat er selbst als wichtig angesehen und von dem aus die vorläufige Verhüllung der Herrlichkeit des Messias erklärt.

2. Die Überlieferung

Die Vorstellung vom Messiasgeheimnis konnte nach DIBELIUS erst entstehen, wenn eine zusammenhängende Darstellung des Lebens Jesu versucht wurde. Es liege in der Natur der Sache, dass sie in den Einzelgeschichten der Überlieferung keinen Platz haben konnte. Sie sei eine Theorie, die nur in ein Totalbild des Lebens Jesu eingeführt werden konnte.[1] Das wäre richtig, wenn das Messiasgeheimnis wirklich eine apologetische oder dogmatische Hilfsvorstellung wäre, wodurch gewisse Nichtübereinstimmungen in der Überlieferung oder zwischen der Überlieferung und dem christlichen Glauben ausgeglichen werden sollten. Wenn das Messiasgeheimnis aber an sich einen positiven religiösen Inhalt hat, der aus den zeitgenössischen apokalyptisch-eschatologischen Vorstellungen zu verstehen ist, liegen die Dinge anders. Da lohnt es sich zu fragen, ob das Messiasgeheimnis schon in der mündlichen Überlieferung vorhanden war.

Die Markus-Überlieferung

Seine Anschauung von den Messiasrufen der Dämonen und den Schweigegeboten Jesu hat Mark. in seinen Sammelberichten Mk 1,32 ff und 3,7—12 dargestellt. Aber er hat auch zwei Einzelgeschichten aus der Überlieferung aufgenommen, in denen die Dämonen Jesus als den Messias anreden, und die darum gewisse Verbindungen mit der in den Sammelberichten vorliegenden Anschauung haben: Mk 1,23—27 und 5,1—20.

In Mk 1,23—27 begegnet Jesus der Anrede des Dämons mit dem Befehl zu schweigen und aus dem Besessenen hinauszufahren. Mark. hat das Schweigegebot im Sinne seiner Gesamtauffassung des Messiasgeheimnisses verstanden.[2] In der Geschichte selbst ist der Schweigebefehl aber nur die geeignete Antwort auf den abwehrenden Ruf des Dämons und gehört zur Heilung des Besessenen.[3] Als Parallele

---

[1] DIBELIUS, Formgeschichte[2], S. 91. Ähnlich BICKERMANN, Das Messiasgeheimnis und die Komposition des Markusevangeliums, ZNW 22, 1923, S. 140.

[2] Vgl. oben S. 110.

[3] Vgl. BAUERNFEIND, Die Worte der Dämonen, S. 31; LOHMEYER, S. 37 u. a. Auch WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 33 Anm. 1 rechnet mit dieser Funktion des Schweigebefehls, meint aber, dass der Evangelist nach den Parallelen (hier gesperrt) auch hier das gewöhnliche Messiasgeheimnis ge-

kann man auf Jesu Worte bei der Stillung des Sturms, Mk 4,39, hinweisen.[1] Damit ist das Wort Jesu an den Dämon genügend erklärt, und man hat nicht das Recht darin die Vorstellung zu finden, dass Jesus den Dämon deswegen zum Schweigen gebracht hätte, weil er das Geheimnis seiner Messianität bewahren wollte. Das Messiasgeheimnis als durchgeführte Theorie im Sinne des Mark. liegt hier nicht vor.

Aber das Messiasgeheimnis als Tatsache ist da. Denn die Erzählung geht von der doppelten Voraussetzung aus, dass Jesus der Messias war und doch nicht von den gewöhnlichen Menschen als Messias erkannt war. Dies ist die Situation, in der der Ruf des Dämons hinausgeht. Wenn er seine Kenntnis des wahren Wesens Jesu ausruft, geschieht das nicht als Bekenntnis zu Jesus, sondern zur Abwehr des zu erwartenden Angriffs Jesu.[2] Sein οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ ist ein Kampfmittel, nicht eine Messiashuldigung.[3] Aber damit hat er zugleich die Messianität Jesu bestätigt und eine Kenntnis bezeugt, die anderen verschlossen war. Sinnvoll ist dieser Ausruf nur, wenn hier eine Erkenntnis ausserordentlicher Art vorliegt, die den gewöhnlichen Menschen nicht zugänglich war.[4] Damit stimmt auch der allerdings vom Evangelisten bearbeitete, aber in dieser Hinsicht wahrscheinlich ursprüngliche Chorschluss,[5] nach dem die Anwesenden den messianischen Charakter der Tat Jesu nicht verstehen, sondern nur das Gefühl haben, vor einer geheimnis-

---

funden hat. EBELING, Das Messiasgeheimnis, S. 128f findet in der Geschichte nur diesen gewöhnlichen Sinn.

[1] So schon WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci, 1903, S. 10; WREDE, S. 33 Anm. 1.

[2] Diese Deutung der Dämonenworte ist durch BAUERNFEINDS Untersuchung sichergestellt. Vgl. oben S. 109. Dadurch ist der Versuch von A. FRIDRICHSEN, Le problème du miracle, S. 78f, eine apologetische Tendenz im Bekenntnis des Dämons zu finden, überholt.

[3] Dass die Worte ursprünglich sind, hat BAUERNFEIND, Die Worte der Dämonen, S. 3—18, 29—34, 68 gezeigt.

[4] Daran ändert ihr Charakter eines Abwehrwortes in dem von BAUERNFEIND herausgearbeiteten Sinne nichts. Die Erkenntnis, die über den Erkannten Macht gibt, ist ausserordentlicher Art.

[5] Ein solcher Chorschluss gehört zum Stil der Heilungsgeschichten; vgl. DIBELIUS, Formgeschichte², S. 54f; BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.², S. 241. Der Evangelist hat nur insofern eingegriffen, als er in den Chorschluss auch die Wirkung der Predigt Jesu hineingearbeitet hat.

vollen, der menschlichen Sphäre überragenden Gestalt zu stehen. Nicht den Willen Jesu, verborgen zu sein, bringt die Geschichte zum Ausdruck, wohl aber seine tatsächliche Verborgenheit.

Mk 5,1—20 fehlt jedes Schweigegebot. Der Messiasruf des Dämons, der deutlich den Charakter eines Abwehrwortes hat,[1] wird mit keinem Schweigebefehl erwidert.[2] Auch das Ende der Geschichte,

---

[1] Vgl. BAUERNFEIND, Die Worte der Dämonen, S. 34—56.

[2] LOHMEYERS Erklärung, S. 95f, dass dies darauf beruht, dass die Dämonenaustreibung in dieser Geschichte nicht die Hauptsache ist, trifft nicht zu. Es handelt sich um eine Austreibungsgeschichte, aber von einer Absicht Jesu, seine Messianität gegen die Rufe der Dämonen zu verheimlichen, weiss die Geschichte nichts.

Das Fehlen des Schweigegebots in dieser Geschichte stützt nach BAUERNFEIND, Die Worte der Dämonen, S. 73 seine Theorie, dass es bei den Schweigebefehlen an die Dämonen in Mark. gar nicht um das Messiasgeheimnis gehe: Wenn Mark. daran interessiert wäre, würde er auch in diese Geschichte den Schweigebefehl hineingefügt haben. Aber die Form der Geschichte war schon in der Überlieferung gegeben, und Mark. hat darin nicht eingegriffen. Dadurch entsteht eine Diskrepanz zwischen der Geheimnistheorie in der Sammelberichten Mk 1,34 und 3,11f und dieser Geschichte. Aber diese Diskrepanz besteht auch bei der von BAUERNFEIND empfohlenen Deutung. Sein Versuch darüber hinwegzukommen gelingt nicht. Er meint, Mark. habe hier kein Verbot eintragen wollen, weil ein solches vom Dämon nur übertreten werden könnte und dadurch den zunächst erfolgreichen Widerstand des Dämons hervorheben würde. Diese Geschichte sei nämlich dadurch gekennzeichnet, dass Jesu erster Austreibungsversuch wegen »des unbeugsamen Trotzes des Dämons«, a.a.O. S. 73, misslang, und erst der wiederholte Versuch nach der Erkundigung des Namens des Dämons erfolgreich wäre. Davon weiss aber die Geschichte nichts. Die Beschwörung des Dämons in Gottes Namen, ihn nicht zu plagen, Mk 5,7, ist kein effektives Gegenwort gegen den Austreibungsbehl Jesu. Sie ist nur der erschrockene, aber vergebliche Versuch, sich der Macht Jesu zu entziehen. In der Fortsetzung folgt darum kein erneuerter Austreibungsbefehl, sondern nur die Bitte der Dämonen um eine Erleichterung ihres unausweichlichen Schicksals. Sie sind durch den ersten Befehl Jesu schon besiegt, davon gehen sie in der folgenden Verhandlung aus. Der Name Legion wird *nicht* von Jesus als Machtmittel bei der Austreibung benutzt. Er kommt nur in die Geschichte hinein, um deutlich zu machen, dass es sich um eine Menge von Dämonen handelt, und dadurch den drastischen Schluss der Geschichte vorzubereiten. Dass die Kenntnis des Namens bei anderen Dämonenbeschwörungen eine andere Funktion hat, ändert daran nichts. Jesus tritt nicht als Dämonenbeschwörer auf — er befiehlt als Messias souverän über die Dämonen und sie gehorchen ihm. Das wird bei der Heranziehung der religionsgeschichtlichen Parallelen zu den Austreibungs-

v. 18 ff, ist nicht nach dem Messiasgeheimnis zu verstehen.[1] Die Worte Jesu in v. 19 sind durch die Bitte des Geheilten, Jesus folgen zu dürfen, bestimmt. Statt dessen soll er einfach nach Hause gehen und den Seinen die erlebte Heilung erzählen. Dabei soll er nicht von der Macht Jesu, sondern von der Macht Gottes reden, denn ὁ κύριος ist hier Gott, nicht Jesus. Insofern besteht kein direkter Gegensatz zu den sonst vorkommenden Schweigegeboten. Aber Jesu Antwort kann doch nicht mit diesen parallelisiert werden. Eine bewusste Beschränkung der Verkündigung zu dem Kreise der Familie im Gegensatz zu der Öffentlichkeit ist nicht beabsichtigt. Jesu Worte sind nicht vom Messiasgeheimnis aus formuliert, sondern ergeben sich aus der vorliegenden Situation. Darum ist v. 20 auch nicht als Übertretung des Befehls zu deuten. Das Handeln des Geheilten wird mit καί eingeführt, nicht wie bei den Übertretungen der Schweigegebote Mk 1,45 und 7,36 mit δέ. Der Unterschied ist kaum zufällig, und καί wird hier die koordinierende, nicht die adversative Bedeutung haben. Nur insofern besteht ein Unterschied zwischen dem von Jesus empfohlenen Handeln und dem tatsächlichen Benehmen des Geheilten, als dieser in seinem Bericht eben die Macht Jesu verkündigt. Aber das ist kaum als Ungehorsam gegen Jesu Anweisung gemeint.

Vom Willen Jesu, verborgen zu sein, weiss also die überlieferte Geschichte nichts. Aber auch hier ist trotzdem die tatsächliche Verborgenheit der Messianität Jesu vorausgesetzt. Der Dämon erkennt auch hier Jesus, nicht weil er als Messias schon bekannt war, sondern weil er als geistiges Wesen seine übermenschliche Art vernimmt. Darum läuft er von ferne ihm entgegen und versucht, sich der Wirkung seiner Macht zu entziehen, Mk 5,6 f.[2] Seine Landsleute

---

geschichten meistens verkannt. Das erste Misslingen, wovon BAUERNFEIND bei der Erklärung des in dieser Geschichte fehlenden Schweigebefehls ausgeht, liegt im Text nicht vor, sondern wird durch eine Reihe von Umstellungen und unbegründeten Annahmen erst von ihm in die Geschichte hineingelegt; vgl. BAUERNFEIND a.a.O. S. 34—56.

[1] WREDES Deutung von Mk 5,18 ff im Sinne des Messiasgeheimnisses, Das Messiasgeheimnis, S., 39 ff, schliesst sich DIBELIUS, Formgeschichte², S. 70 an. Sie wird aber meistens — z.B. von BAUERNFEIND, Die Worte der Dämonen, S. 69 ff und LOHMEYER, Das Evangelium des Markus, S. 98 f — abgewiesen.

[2] Mit Unrecht findet BAUERNFEIND, Die Worte der Dämonen, S. 53 im

sind ebenso unbekannt mit Jesu wahrer Würde wie alle anderen und stehen dem Geschehenen nur mit starrem Grauen gegenüber. Auch hier ist Jesus der verborgene, nur von den Dämonen erkannte Messias, obgleich die Geschichte nichts vom Willen Jesu verborgen zu sein, erzählt.

Nicht die Theorie, wohl aber die Tatsache der Verborgenheit Jesu liegt in diesen Dämonengeschichten vor. Dasselbe finden wir in der Geschichte von der Heilung des epileptischen Knaben, Mk 9,14—29.[1] Der Vater des Knaben redet Jesus als Lehrer an (διδάσκαλε Mk 9,17) und deutet sogar die Möglichkeit an, dass seine Macht begrenzt sein könnte (εἴ τι δύνῃ Mk 9,22). Der Dämon aber spürt sofort seine machtvolle Nähe, Mk 9,20. Dass diese Macht die Macht des Messias ist, ist dem Evangelisten selbstverständlich und wird durch die Verbindung dieser Geschichte mit der Verklärung hervorgehoben. Aber auch wenn man die Geschichte als Einzelgeschichte betrachtet, handelt es sich darin nicht nur um den Unterschied zwischen den ohnmächtigen Jüngern und ihrem mächtigeren Meister. Hier steht eine Person ganz andrer Art vor dem Dämon und das empfindet er sofort. Auch Jesu klagende Worte über das ungläubige Geschlecht sind messianisch.[2]

Bei den anderen Heilungswundern tritt die Verhüllungstendenz einerseits in der Heilung abseits von der Menge, Mk 5,40; 7,33; 8,23,[3] andererseits in den Verboten, das Geschehene zu erzählen, Mk 1,43 f; 5,43; 7,36; 8,26, hervor. Wie DIBELIUS und BULTMANN

Niederfallen des Besessenen vor Jesus einen der magischen Beschwörungspraxis entnommenen Zug, wodurch der Dämon seinen Versuch, den Gegner hinters Licht zu führen, einleitet. Es handelt sich vielmehr um die Reaktion vor dem Mächtigen, dessen Macht sofort gespürt wird.

[1] Mit O. PROCKSCH, Petrus und Johannes bei Matthäus und Markus, 1920, S. 47f nehmen BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 225f und BAUERNFEIND, Die Worte der Dämonen, S. 74 Anm. 1 an, dass die Perikope aus zwei Geschichten zusammengesetzt wäre. Die als Beweis dafür herangezogenen Erscheinungen in der Komposition der Geschichte sind aber alle derart, dass sie sich aus dem Stil der völkischen Erzählung gut erklären. Die Einheitlichkeit der Geschichte wird durch die geschlossene Auslegung von LOHMEYER, S. 184—191 bestätigt.

[2] Vgl. BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 169; DIBELIUS, Formgeschichte[2], S. 278; LOHMEYER, S. 186f.

[3] Auch Mk 9,25 macht sich dieses Motiv geltend.

gezeigt haben[1], gehört der erstere Zug organisch in die überlieferte Geschichte hinein und ist kein Zusatz des Evangelisten. Er hat aber mit dem Messiasgeheimnis nichts zu tun, sondern gehört zum Stil der Wundergeschichten: der wunderbare Vorgang soll den profanen Augen entzogen sein, hier geschieht Heiliges, das von den Menschen nicht geschaut werden soll.[2] Mit dem Glauben an den vor der Endzeit verborgenen Menschensohn-Messias hat dieser Zug also keine Verbindung, obgleich der Evangelist ihn wahrscheinlich in diesem Sinne gedeutet hat.

Schwieriger ist es, die Schweigegebote nach den Heilungen zu beurteilen. Nach BULTMANN wollen sie alle das Messiasgeheimnis zum Ausdruck bringen und stammen darum von Mark.[3] Eine solche Argumentation würde aber in unserem Zusammenhang eine *petitio principii* sein. DIBELIUS baut auf die praktische Undurchführbarkeit der Verbote und schreibt sie aus diesem Grunde dem Evangelisten zu.[4] Aber ein undurchführbares Verbot könnte schon in der von Mark. übernommenen Tradition vorliegen — es handelt sich ja vorläufig nicht um die geschichtliche Realität des Erzählten. Es muss aber zugegeben werden, dass ein solches Verbot in einer Einzelgeschichte unnatürlicher ist, weil die Aufmerksamkeit da eben auf diese Episode konzentriert ist. Eine allgemeine Theorie muss vorausgesetzt werden, die auch auf die einzelnen Geschichten appliziert worden ist. Aber die Frage ist eben, ob eine solche Theorie schon in der Mark. vorliegenden Überlieferung vorausgesetzt war.

Gegen die Annahme, dass die Verbote vom Evangelisten stammen, könnte angeführt werden, dass er nicht konsequent die Heilungswunder Jesu verhüllt hat. Im Gegenteil. Er erzählt nicht nur aus der Überlieferung zwei Heilungen, die öffentlich geschehen, und

---

[1] DIBELIUS, Formgeschichte[1], S. 51f,[2] S. 69, 90f; BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 239.

[2] Vgl. die von BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 239 angeführten Beispiele Apg. 9,40; I Kön. 17,19; II Kön. 4,4.33; bTa'an. 23b etc.

[3] BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 227f.

[4] DIBELIUS, Formgeschichte[2], S. 69f. Jedoch ist Mk 1,43f ursprünglich und besonders zu deuten; a.a.O. S. 70. Dass DIBELIUS auch der Meinung ist, dass das Messiasgeheimnis in einer Einzelgeschichte an sich undenkbar ist, sahen wir oben S. 150.

bei denen darum keine Verhüllung möglich war, Mk 2,1 ff; 3,1 ff,[1] sondern er lässt auch in den von ihm selbst ausgeformten Sammelberichten Jesus als den von allen gesuchten Wundermann auftreten, der die Kranken heilt, ohne dass er den Vorgang zu verheimlichen sucht, und ohne dass er den Geheilten das Schweigen befiehlt.[2] Nur das Reden der Dämonen sucht er zu verhindern, weil sie seine Messianität ausdrücklich ausrufen. In der Bekanntmachung der Wunder findet der Evangelist nach diesen Stellen keine unmittelbare Gefahr der Offenbarung der Messianität Jesu.

Aber trotzdem bezeugen, wie wir oben sahen, nach der Meinung des Evangelisten auch die Schweigegebote nach den Heilungen den Willen Jesu, seine Messianität zu verhüllen, und es ist darum möglich, dass er — obgleich er nicht konsequent vorgegangen ist — sie selbst im Interesse seiner Anschauung vom Messiasgeheimnis geschaffen hat. Es liegt die für Mark. bezeichnende Doppelheit von Offenbarung und Geheimnis vor: Jesus wirkt als Messias und vollzieht als solcher grosse Taten, die die Begeisterung erregen und die Massen an ihn heranziehen, aber er bleibt trotzdem der verborgene Messias — und will es bleiben.

Aus allgemeinen Gründen kann man die Frage des Ursprungs der Schweigegebote nach alledem nicht entscheiden. Die einzelnen Stellen müssen geprüft werden.[3]

Die Notizen über die Übertretung der Verbote, Mk 1,45; 7,36, sind sicher von Mark. hinzugefügt. Besonders deutlich ist das Mk 1,45, wo sie mit einer für den markinischen Bericht typischen allgemeinen Aussage über die Verbreitung des Rufes Jesu verwoben ist. Aber auch Mk 7,36 wird ebenso zu beurteilen sein. Hier sind aber Verbot und Übertretung zu einer unauflösbaren Einheit verbunden und müssen von derselben Hand stammen. Wenigstens an dieser

---

[1] Auch Mk 6,5f sind die öffentlichen Heilungen Jesu vorausgesetzt. Mk 1,29ff erzählt eine private Heilung ohne Schweigegebot.

[2] Mk 1,32ff; 3,7ff; 6,53ff.

[3] Nach Lohmeyer, S. 45ff, 108, 160, 151 sind Mk 1,43f; 5,43a und 8,26 ursprünglich, Mk 7,36 dagegen vom Evangelisten hinzugefügt. Nach Fridrichsen, Le problème du miracle, S. 79ff ist Mk 1,43f ursprünglich, dagegen Mk 5,43a und 7,36 sekundär; bei Mk 8,26 sei wegen der Unsicherheit der Textüberlieferung eine Entscheidung nicht möglich. Auch Dibelius, Formgeschichte², S. 70 betrachtet Mk 1,43f als ursprünglich, die anderen Stellen dagegen als markinisch.

Stelle muss darum das Schweigegebot ein markinischer Zusatz sein. Damit stimmt auch, dass es den Zusammenhang zwischen dem Erfolg der Heilung und ihrem Eindruck auf die Anwesenden, die stilgemäss zusammengehören,[1] zerstört. Ausserdem ist der ganze Vers von einer Formelartigkeit geprägt, die den vom Evangelisten stammenden Abschnitten eigentümlich ist.[2]

Wahrscheinlich soll auch Mk 5,43a ebenso beurteilt werden, nicht wegen der Undurchführbarkeit des Verbotes — eine solche könnte auch in der Überlieferung vorliegen, und sie ist übrigens, wie LOHMEYER zeigt,[3] nicht so selbstverständlich, wie man gewöhnlich meint — wohl aber wegen der Formelartigkeit der Aussage. Eine gewisse Unsicherheit bleibt jedoch. Mk 5,43b gehört als Zeugnis von der Realität des Wunders zu der überlieferten Geschichte, und man fragt sich, warum der Evangelist das Schweigegebot nicht danach hinzugefügt, sondern vorher eingeschoben hat.

Unsicher bleibt das Urteil auch Mk 8,26, besonders da der Text nicht einheitlich überliefert ist. Ein Verschweigen des Geschehenen ist jedenfalls befohlen. Die Formulierung ist — gleichgültig welche Textform die ursprüngliche sein sollte — nicht die formelartige, die die Notizen des Evangelisten kennzeichnet. Von dem aus wäre man geneigt, hier ein ursprüngliches Element zu finden. Wenn die Lesart von B ℵ ursprünglich sein sollte, ist wohl aber die Unvereinbarkeit des Befehls mit den Voraussetzungen der Geschichte — der Kranke wohnt wahrscheinlich im Dorfe, aus dem er für die Heilung hinausgeführt wurde — zu gross, um in einer Einzelgeschichte ertragbar zu sein. Dagegen bietet die Lesart von (c)k den Befehl in einer Form, die in der Geschichte nicht unmöglich ist — wird aber wohl eben deswegen als sekundäre Erleichterung anzusehen sein.[4] Wahrscheinlich sollen wir darum auch hier das Schweigegebot auf die Rechnung des

---

[1] Oder gehört auch v. 37 zu dem markinischen Zusatz? Da die Heilung in der Einsamkeit geschehen ist, ist die unmittelbare Reaktion der Menge darauf nicht ganz sachgemäss. Die Geschichte könnte auch mit der Feststellung des Erfolgs der Heilung v. 35 geendet haben.

[2] Die Formelartigkeit wird auch von FRIDRICHSEN, Le problème du miracle, S. 80 hervorgehoben.

[3] Vgl. LOHMEYER, S. 108.

[4] Anders LOHMEYER, S. 158 Anm. 4. Aber die Erklärung des Textes von B ℵ etc. aus einem einfachen Schreibfehler gelingt nicht, weil sie eine andere Ordnung der Wörter als die in B ℵ vorliegende voraussetzt.

Evangelisten schreiben. Die besondere Form ist da durch die in der Geschichte erzählte Heimsendung des Geheilten, die ursprünglich sein wird, veranlasst.[1]

Mk 1,43 f hat das Verbot nicht die Formelartigkeit, die wir in den markinischen Notizen Mk 7,36 und 5,43a gefunden haben, und es ist ausserdem mit dem Zusammenhang der Geschichte organisch verbunden. Von dem aus scheint es wahrscheinlich zu sein, dass es ursprünglich ist.[2] Wenn dieselbe Geschichte in Papyrus Egerton 2 ohne Schweigegebot steht,[3] braucht das nicht auf die Existenz einer älteren Tradition ohne Schweigegebot zu deuten. In dieser sich besonders durch die Ausmalung der Entstehung der Krankheit des Aussätzigen[4] als spät erweisenden Form der Geschichte kann das nicht mehr verstandene oder nicht als wesentlich empfundene Schweigegebot ausgefallen sein.[5] Wenn es in der Geschichte ursprünglich ist, fragt es sich aber, wie es zu verstehen ist. Wahr-

---

[1] LOHMEYER, S. 160, der die Textform von (c)k annimmt, rechnet das Schweigegebot zu der ursprünglichen Geschichte. Dass dadurch keine wirkliche Verborgenheit erreicht werden konnte, erklärt er damit, dass eine strikte Verborgenheit nicht mehr notwendig sei. Das ist kaum im Sinne des Evangelisten, der über die Durchführbarkeit des Verbotes hier wie sonst nicht reflektiert hat und im nächsten Abschnitt Jesus seinen Jüngern den Befehl geben lässt, die Messianität geheim zu halten. Als Deutung der überlieferten Geschichte ist Lohmeyers Bemerkung völlig unangebracht, da diese einzeln, d.h. ohne chronologischen Zusammenhang, überliefert war.

[2] So DIBELIUS, Formgeschichte², S. 70; FRIDRICHSEN, Le problème du miracle, S. 80f. Anders BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.², S. 227. LOHMEYER, S. 45ff nimmt zwei Versionen der Geschichte an, die hier zusammengearbeitet seien, eine mit dem Schweigegebot und auch mit der Notiz über die Übertretung desselben, die andere mit dem Befehl, zum Priester zu gehen. Sehr unwahrscheinlich.

[3] Vgl. H. I. BELL u. T. C. SKEAT, Fragments of an unknown Gospel, 1935, S. 10f, 26, 28; K. FR. W. SCHMIDT u. JOACH. JEREMIAS, Ein bisher unbekanntes Evangelienfragment, ThBl 15, 1936, Sp. 35, 37, 40f; G. MAYEDA, Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte, 1946, S. 8, 32ff.

[4] So nach der von BELL u. SKEAT, Fragments, S. 11, versuchte Wiederherstellung des Textes; auch von MAYEDA a.a.O. S. 8, 32ff angenommen. Eine andere Rekonstruktion versuchte SCHMIDT, ThBl 15, 1936, Sp. 35, 37. Dazu BELL, ThBl 15, 1936, Sp. 73.

[5] LOHMEYER, S. 15 Anm. 1 findet dagegen in Papyrus Egerton ein Zeugnis für eine ursprüngliche Variante der Geschichte ohne das Schweigegebot.

scheinlich hat DIBELIUS[1] es richtig gedeutet. Es handelt sich nach ihm nur um ein befristetes Schweigegebot: der Geheilte soll geraden Wegs zum Priester gehen, ohne vorher irgend einem von der Heilung zu erzählen. Wenn das richtig ist, hat das Schweigegebot ursprünglich nichts mit dem Messiasgeheimnis zu tun. Mark. hat es jedoch, wie Mk 1,45 zeigt, in diesem Sinne verstanden.[2]

Es ergibt sich also, dass die Schweigegebote, die auf die Bewahrung des Messiasgeheimnisses eingestellt sind, wahrscheinlich vom Evangelisten stammen,[3] während das einzige als ursprünglich anzusehende Schweigegebot, Mk 1,43 f, eine andere Einrichtung hat. Die Heilungsgeschichten selbst setzen voraus, dass Jesus als heilender Wundermann allgemein bekannt war[4] und lassen vom Willen Jesu diese Wirksamkeit zu verhüllen, nichts erkennen.

Und doch ist das Messiasgeheimnis auch in diesen Geschichten tatsächlich vorhanden. Die Überlieferung hat in diesen Wundern die messianische Kraft Jesu wirksam gesehen, aber die messianische Bedeutung war den Zuschauern und den Geheilten selbst verborgen.[5] Sie staunen über das Geschehene, hier ist geheimnisvolle göttliche Kraft wirksam.[6] Aber dass der Heiler der Messias ist, erkennen sie nicht. Selbst wenn das Wunder mit der messianischen Erwartung in so naher Verbindung gebracht wird, wie es Mk 7,36 durch die Beziehung auf Jes. 35,5 geschieht, sieht die Menge bei aller ihrer Begeisterung jedoch nicht, wer hier in ihrer Mitte steht. Wir finden also dieselbe Situation wie bei den Geschichten von den Dämonenaustreibungen: das Messiasgeheimnis ist da, aber nicht die durchgeführte Theorie von den Versuchen Jesu, seine Messianität zu verbergen.

Dasselbe gilt von den Naturwundern.[7] Hier werden überhaupt keine Schweigegebote gegeben. Sie wären in den Speisungsgeschichten unmöglich, da diese Wunder vor der Menge geschehen. Nach der Stillung des Sturms und nach dem Seewandeln wären sie aber möglich,

---

[1] DIBELIUS, Formgeschichte², S. 70.

[2] So auch DIBELIUS, Formgeschichte², S. 70.

[3] Man beachte jedoch die Ungewissheit in Bezug auf Mk 5,43a und 8,26.

[4] Vgl. Mk 1,40; 2,1ff; 3,1ff; 5,22f.25ff; 7,25f.32; 8,22; 10,47f.

[5] Ausnahme ist nur Mk 10,46ff.

[6] Mk 2,12; 5,42; 7,37.

[7] Mk 4,37—41; 6,34—44.45—52; 8,1—9; 11,12—14.20—25.

da es sich hier um Erlebnisse der Jünger, handelt, aber auch hier fehlen sie. Um so mehr tritt aber das Gefühl der Jünger, vor einem überwältigenden, geheimnisvollen Geschehen zu stehen, hervor.[1] Das erklärt sich allerdings zunächst aus dem Stil der antiken Wundergeschichten,[2] aber das nicht enträtselte Geheimnis ist in diesen Geschichten eben die Messianität Jesu.[3] Das hätten die Jünger nach der Ansicht des Evangelisten verstehen sollen.[4] Auch nach der überlieferten Geschichte hat Jesus seine Jünger bei der Stillung des Sturms wegen ihres fehlenden Glaubens getadelt, Mk 4,40. Aber trotzdem gehört das Unverständnis der Jünger vor diesen Wundern zum

[1] Mk 4,41; 6,51. Bei dem verdorrten Feigenbaum fehlt diese Reaktion. Die Jünger machen nur Jesus auf das Geschehene aufmerksam. Nach der Darstellung des Mark. wissen sie bei dieser Gelegenheit schon, woher die Kraft Jesu kommt. Die Geschichte selbst erzählt das Wunder, ohne darin etwas Unerhörtes zu finden — dass die Kraft Jesu die der Menschen übertrifft, ist selbstverständlich und wird durch diese kleine Episode bestätigt. Darum wird sie nicht um ihrer selbst willen erzählt, sondern um Gelegenheit zum Unterricht über die Kraft des Glaubens zu geben. Dass diese apophtegmatische Anwendung sekundär sein sollte, wie BULTMANN. Gesch. d. synopt. Trad.², S. 223 meint, leuchtet nicht ein.

[2] Vgl. E. PETERSON, Εἷς θεός, S. 193ff; BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.², S. 241; DIBELIUS, Formgeschichte², S. 55, 67, 72.

[3] Nach PETERSON, a.a.O. S. 319, hat das Fehlen einer offenen Akklamation der Grösse des hier wirksamen Gottes oder göttlichen Wesens in den ntlichen Wundergeschichten nicht nur stilgeschichtliche Ursachen, sondern beruht auch auf der Auffassung des Lebens Jesu als eines Mysteriums. Diese Erklärung wird — trotz der Ablehnung BULTMANNS, Gesch. d. synopt. Trad.², S. 241 — zutreffen. Eine offene Akklamation ist wegen der Verborgenheit der Messianität Jesu unmöglich. Wenn sie vorkommt muss sie sich auf die Macht *Gottes* beziehen; vgl. Mk 2,12. Zur Frage siehe auch oben S. 134 Anm. 4. Wenn die Akklamation auch in den Berichten über die Heilungen in Epidauros nicht vorkommt — vgl. DITTENBERG, Sylloge Inscriptionum Græcarum³, III, Nr. 1168—1170, — erklärt sich das daraus, dass hier keine vollständigen Wundergeschichten vorliegen, sondern Inschriften, die das geschehene Wunder zum Ruhm des Gottes »protokollarisch« verzeichnen. Ein Publikum, dessen Reaktion beschrieben werden könnte, ist nicht erwähnt.

[4] Mk 6,52; 8,17ff. — Nach RIESENFELD, Jésus transfiguré, 1947, S. 285 besteht ein Unterschied zwischen dem Erstaunen des Volkes und dem der Jünger vor Jesu Worten und Taten. Das ist insofern richtig, als die Jünger nach der Meinung des Evangelisten hätten verstehen sollen, was auch in der Einzelgeschichte über die Stillung des Sturms angedeutet wird. Zur Frage vgl. oben im Text.

festen Bestand der Überlieferung und ist dort durchaus stil- und sachgemäss. Es ist ein Beweis des göttlichen Offenbarungscharakters des Gesehenen. Es konnte nur als Geheimnis erlebt werden. Dabei setzt die Überlieferung voraus, dass das, was hier geheimnisvoll geoffenbart wird, die Macht des verborgenen, aber gegenwärtigen Messias ist.

Bei den Speisungswundern fehlt jedes Wort über den Eindruck des Wunders. Sie werden erzählt, ohne dass ihre Wirkung oder ihr Sinn angegeben wird. Aber man soll auch hier die Botschaft vom verborgenen Messias hören, der mitten im Volke steht und messianisch handelt, ohne dass das Volk den messianischen Charakter des Geschehenen versteht. Auch hier also das Messiasgeheimnis als tatsächliche Voraussetzung der Erzählung, aber ohne die durchgeführte Messiasgeheimnistheorie im Sinne des Mark.

Auch in der Cesarea-Philippi-Perikope ist die Lage dieselbe. Das Schweigegebot ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein markinischer Zusatz. Davon zeugt schon seine stereotype Formulierung. Das Schweigegebot wäre auch als krönender Schluss dieser Geschichte in der Überlieferung merkwürdig. Man erwartet, dass sie entweder mit dem Bekenntnis des Petrus, wodurch die ganze Szene ihr Ziel erreicht,[1] oder mit einer Reaktion Jesu etwa wie die bei Matth. erzählte[2] enden sollte. Aber ebenso deutlich ist, dass die ganze Ge-

---

[1] Nach LOHMEYER, S. 164 ist das Schweigegebot als Einleitung zu der ersten Leidensweissagung Mk 8,31 gemeint. Es wäre also nicht auf die Messianität Jesu, sondern auf sein kommendes Leiden zu beziehen. Aber diese Deutung ist unmöglich. Die Schweigegebote stehen überall im Evangelium *nach* dem, was verschwiegen werden soll. — O. CULLMANN, Petrus, 1952, S. 192ff will den ganzen Abschnitt Mk 8,27—33 — mit dem Schweigegebot — als ein einheitliches Überlieferungselement verstehen. Erst durch das harte Wort Jesu an Petrus kämen wir zu der eigentlichen Pointe der Geschichte: Petrus, der Jesus als den Messias bekannt hat, habe doch von der Art seiner Messiantät nichts verstanden. Das sei auch der Grund des Schweigegebots. Es beziehe sich auf die Messianität Jesu, werde aber durch die folgende Leidensweissagung — »die alle Schweigegebote erklärt« — motiviert. Diese Deutung scheitert aber daran, dass man die formelartig überlastete und durch die referierende Form ziemlich abstrakte und blasse Leidensweissagung v. 31 unmöglich als ein ursprüngliches Überlieferungselement ansehen kann.

[2] Vgl. BULTMANN, Die Frage nach dem Selbstbewusstsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis, ZNW 19, 1919/20, S. 169ff; Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 276f und A. OEPKE, Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16,17—19 in der

schichte das Messiasgeheimnis als Tatsache im Leben Jesu voraussetzt. Sonst wären die Fragen Jesu ohne Sinn. Die Antworten der Jünger zeigen auch, dass das Volk die Messianität Jesu noch nicht erkannt hat, und dass sie selbst jetzt zum ersten Mal ihren Glauben daran bekennen.[1] Früher ist davon unter ihnen nicht die Rede gewesen.

Auch das Schweigegebot nach der Verklärung lässt sich durch seine Formulierung — Mk 9,9b erinnert an die Leidensaussagen des Mark., Mk 9,9a an Mk 5,43a und 7,36 — als markinisch erkennen. Die Geschichte ist ja auch mit Mk 9,8 beendet; Mk 9,9 ist ein Verbindungsstück, das zur nächsten Perikope überleitet.[2] Aber die Verklärungsszene selbst hat ihren Sinn darin, dass hier die sonst verborgene messianische Herrlichkeit Jesu durchbricht, und setzt also das Messiasgeheimnis voraus.

Wenn unsere Analyse richtig ist, bestätigt sie die Ansicht von WREDE, BULTMANN, DIBELIUS u.a., dass die Schweigegebote eine

neueren Forschung, StTh 2, 1948 (1949—50), S. 149. Doch kann Mark. nicht, wie OEPKE meint, einen Abschluss wie den in Mt 16,17ff enthaltenen »seiner Geheimnistheorie geopfert« haben. Denn dieser Schluss passt sehr gut zu seiner Geheimnistheorie; vgl. unten S. 196. — Nach CULLMANN, Petrus, S. 199—206, wäre Mt 16,17ff in der Perikope des Messiasbekenntnisses ein Fremdkörper und hätte ursprünglich wahrscheinlich in die Erzählung vom Gespräch Jesu mit den Jüngern beim Abendmahl, genauer in die Lk 22,31ff erzählte Szene, gehört. Aber diese Ansicht beruht lediglich auf seiner in der vorigen Anm. erwähnten Deutung der Cesarea-Philippi-Perikope. Worauf sollte sich das Wort Jesu über die dem Petrus geschenkte Offenbarung in dem von Cullmann vorgeschlagenen Zusammenhang beziehen? Auf diese Frage gibt er keine Antwort, indem er bei seiner Exegese die einleitende Lobpreisung des Petrus einfach überspringt.

[1] So auch LOHMEYER, S. 162f. — LOHMEYER deutet das Fehlen einer Antwort Jesu als ein Zeichen davon, dass das Bekenntnis nicht das tiefste Geheimnis der Person Jesu treffe. Darum muss er das Schweigegebot zum Folgenden führen. Dazu vgl. aber oben S. 161 Anm. 1. Lohmeyers Deutung ist unmöglich und beruht auf seiner Überspannung des Unterschiedes zwischen dem Messias und dem Menschensohn, die er in seiner Arbeit »Jerusalem und Galiläa« zu begründen versucht hat. Ihm folgt darin J. HÉRING, Le Royaume de Dieu et sa venue, S. 51—127. Die beiden Erlöservorstellungen sind aber sowohl im I Hen. als im IV Esra zusammengefügt; vgl. SJÖBERG, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, S. 140ff und oben S. 46ff.

[2] Die ganze Perikope Mk 9,9—13 ist wohl vom Evangelisten ziemlich stark bearbeitet, aber kaum geschaffen worden. Vgl. DIBELIUS, Formgeschichte², S. 228f; BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.², S. 131f.

Schöpfung des Evangelisten sind und von ihm in die überlieferten Geschichten hineingefügt sind. Insofern handelt es sich um eine Theorie des Evangelisten. Aber es ist zugleich deutlich geworden, *dass das Messiasgeheimnis als solches in der Überlieferung fest eingewurzelt ist.* Alle Wundergeschichten ausser Mk 10,46 ff gehen vom Glauben an die verborgene Messianität Jesu aus, ebenso die Geschichten vom Messiasbekenntnis bei Cesarea Philippi und von der Verklärung.

Das Unverständnis der Jünger vor den messianischen Wundern Jesu ist nach unserem Ergebnis keine von Mark. geschaffene Theorie, sondern ein in der Überlieferung schon gegebener Zug. Auch andere Zeugnisse ihres Unverständnisses gehören schon zur Überlieferung, nicht erst zur markinischen Bearbeitung.

Nachdem die Jünger bei Cesarea Philippi die Messianität Jesu bekannt haben, ist ihnen in der Darstellung des Mark. vor allem das kommende Leiden Jesu ein niemals gelöstes Rätsel. Die Ansicht des Evangelisten kommt in den von ihm ausgeformten Leidensweissagungen zum Ausdruck.[1] Aber die Reaktion des Petrus auf die erste Leidensweissagung ist sicher der Überlieferung entnommen und zeigt dasselbe Unverständnis, Mk 8,32 f. Die Geschichte von der Frage der Sebedaiden, Mk 10,35—40, gibt dasselbe Bild. Sie setzt voraus, dass die Jünger Jesus als den Messias ansehen, aber zugleich, dass sie dem Gedanken seines Leidens völlig verständnislos gegenüberstehen. Auf diesem Punkt tritt bis zur Auferstehung Jesu keine Veränderung ein. Auch wenn die Jünger die Erfüllung der Leidensweissagung erleben, können sie wenig davon begreifen und versagen in der Stunde der Probe.[2]

Auch andere Worte Jesu können die Jünger vorläufig nicht begreifen, aber hier löst sich das Rätsel durch den besonderen Unterricht Jesu. Es sind nach Cesarea Philippi das Wort von der Schwierigkeit, ins Reich Gottes zu kommen, Mk 10,24.26,[3] und vor Cesarea Philippi das Gleichnis von Säemann, Mk 4,10, und das Bildwort über Rein und Unrein, Mk 7,18. Die beiden letzteren Fälle müssen in Verbindung mit der Parabeltheorie untersucht werden. Wir behandeln darum zunächst Mk 10,24.26.

---

[1] Mk 8,31; 9,31f; 10,32ff; vgl. 9,9f.

[2] Mk 14,29ff.32—42.47.50.66—72.

[3] Auch Mk 10,13 verstehen die Jünger die Intentionen Jesu nicht.

In der als Fortsetzung zur Geschichte vom reichen Jüngling gedachten Perikope Mk 10,23—27 lässt sich v. 25 durch seine prägnante Form als ein der Überlieferung angehörendes Wort erkennen. Damit gehört wohl das Wort Jesu in v. 23 zusammen. Das Übrige will BULTMANN als eine von Mark. geschaffene Einkleidung ansehen.[1] Da wäre das Unverständnis der Jünger hier vom Evangelisten herangebracht. Aber die in v. 23 und 24 vorliegende Doppelheit ist kein Argument gegen die Ursprünglichkeit der Szene in der Überlieferung. Sie stimmt vielmehr mit den Gesetzen der volkstümlichen Überlieferung überein. Die Verallgemeinerung des Gedankens in v. 24b ist auch ganz stilgemäss — hier macht sich das Gesetz von Wiederholung mit geringer Variation geltend. Wenn die Doppelheit von v. 23 und 24 ursprünglich ist, ist aber damit auch die Ursprünglichkeit der Bemerkung über das Erstaunen der Jünger in v. 24a sichergestellt, denn sie ist notwendig als Zwischenglied zwischen den beiden Worten Jesu. Da muss aber auch v. 26 f — das erneuerte Erstaunen der Jünger und die Lösung der Spannung durch das letzte Wort Jesu — als der notwendige Abschluss der ganzen Szene ursprünglich sein. Wenn diese Analyse richtig ist, haben wir also auch hier eine Aussage über das Unverständnis der Jünger, die zur Überlieferung gehört. Es handelt sich aber dabei nicht um das Messiasgeheimnis, überhaupt nicht um ein apokalyptisch-eschatologisches Geheimnis, sondern nur um ein Moment in der Lehre Jesu, worüber die Jünger näheren Unterricht brauchen. Durch das letzte Wort Jesu erhalten sie die nötige Aufklärung.[2]

Auch in der Geschichte von der Segnung der Kinder, Mk 10,13 ff, ist das Unverständnis der Jünger vor Jesu Intentionen ein integrierendes Element in der Überlieferung. Aber auch hier handelt es sich nicht um das Messiasgeheimnis oder irgend ein apokalyptisch-eschatologisches Geheimnis.

---

[1] BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 20f.

[2] Die Belehrung in der Einsamkeit hat an sich nichts mit dem Messiasgeheimnis zu tun. Es handelt sich Mk 7,17—23; 9,28f; 10,10—12.23—27 um einen Unterricht über besondere Worte Jesu, nicht um die Offenbarung göttlicher Geheimnisse. Anders dagegen Mk 13,3ff, wo eschatologische Geheimnisse mitgeteilt werden, und Mk 4,10—13, wo es um die Deutung der Gleichnisse — vom Evangelisten als Träger des Geheimnisses des Gottesreichs angesehen — geht.

Dasselbe gilt von Mk 7,18. Es handelt sich dort um ein lehrhaftes Bildwort, das in Mk 7,17—23 eine völlig rationale Erklärung ohne Beziehung zur Messianität Jesu oder zur eschatologischen Situation erhält. Dieser Abschnitt lässt sich — durch die umständliche Wiederholung des Bildwortes, die sich hier nicht durch die Gesetze der volkstümlichen Überlieferung erklärt, sondern didaktisch ist, durch die zusammenfassende Bemerkung v. 19b und durch den der urchristlichen Paranäse entnommenen Lasterkatalog v. 21 f — deutlich als Kommentar zu dem in Mk 7,15 mitgeteilten Bildwort erkennen und ist darum im Verhältnis dazu sekundär. Es fragt sich da, ob der Kommentar von Mark. zusammengestellt ist oder schon in der ihm vorliegenden Überlieferung gegeben war. Da die Einführung des Abschnitts, Mk 7,17 f, dieselbe Situation voraussetzt wie bei der Parabeldeutung Mk 4,10 ff, hängt die Antwort davon ab, ob die darin sich findende Anschauung markinisch oder vormarkinisch ist.

Mark. 4 ist, wie man allgemein annimmt, eine Komposition, die einen gesammelten Eindruck von der Gleichnispredigt Jesu vermitteln soll. In dieser Komposition ist v. 11 f eine sekundäre Einschaltung, aller Wahrscheinlichkeit nach von Mark. gemacht. Daraus erklärt sich die mangelnde Übereinstimmung zwischen v. 10 und seiner Fortsetzung in v. 13. Nach v. 13 haben die Jünger nach dem Sinn des eben vorgetragenen Gleichnisses vom Säemann gefragt. Die Einfügung von v. 11 f hat aber in v. 10 das allgemeine τὰς παραβολάς mit sich gezogen, das zu v. 13 nicht passt.[1]

[1] Davon zeugt auch die Textgeschichte und die Behandlung der Stelle bei Matth. und Luk.

JOACH. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 8, will τὰς παραβολάς als einen generalisierenden Plural erklären. Vgl. dazu auch JEREMIAS, Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes, ZNW 38, 1939, S. 115 und P. JOÜON, L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Crist, 1930, S. 9 (mir nicht zugänglich). Ein generalisierender Plural wäre aber in diesem Zusammenhang, wo es um die Deutung eines bestimmten Gleichnisses geht, völlig unbegreiflich. Unter den von JEREMIAS, ZNW 38, 1939, S. 116 angeführten Belegen für den generalisierenden Plural gibt es kein Gegenstück dazu. Am nächsten kommen Mt 14,9//Mk 6,26 τοὺς ὅρκους, Mk 14,63 τοὺς χιτῶνας//Mt 26,65 τὰ ἱμάτια αὐτοῦ (ähnlich Joh. 13,4.12; Apg. 18,6) und Joh. 6,14 B ἃ ἐποίησεν σημεῖα. Aber auch an diesen Stellen ist die Verallgemeinerung ganz anders begreiflich als bei Mk 4,10. Mk 6,26//Mt 14,9 ist das Entscheidende die Tatsache der Eidschwörung als

Wenn v. 11 f von Mark. zwischen dem Gleichnis und seiner Deutung eingefügt ist, folgt aber, dass schon die vormarkinische Komposition die Deutung des Gleichnisses enthielt und ebenso die Vorstellung, dass die Deutung den Jüngern allein gegeben wurde. Schon vor Mark. hat also die Auffassung bestanden, dass die Gleichnisse eine Deutung brauchten und dass den Jüngern eine solche gegeben wurde. Da der Abschnitt Mk 7,17 ff nicht über diese Anschauung hinausgeht, kann es sehr wohl einer vormarkinischen Komposition angehören.

Eigentlich hätten die Jünger den Sinn des Gleichnisses verstehen sollen, aber sie haben es nicht getan, Mk 4,13.[1] Es wird auch gesagt, dass die anderen Gleichnisse ebenso grosse oder noch grössere Schwierigkeiten bereiten würden. Die Gleichnisse sind nicht ohne weiteres den Hörern zugänglich. Hier liegt etwas verborgen, was man nur durch besonderes Nachdenken vernehmen kann.

Davon zeugt auch v. 9, der auch der vormarkinischen Sammlung angehören wird. Dieses Wort ist eine Mahnung zur Aufmerksamkeit vor der Botschaft der Gleichnisse. Man soll merken, worum es

---

solche. Es soll hervorgehoben werden, dass ein Eid abgelegt worden ist. Diese Stelle ist darum mit Lk 5,21 λαλεῖ βλασφημίας vergleichbar. Das Entscheidende ist dort nicht, dass Jesus sich *einer* Lästerung schuldig gemacht hat, sondern dass er überhaupt gelästert hat. Ebenso Mk 6,26 Par.: das Gewicht fällt darauf, dass Herodes geschworen hat — ob einmal oder mehrmals ist gleichgültig. Mk 14,63// Mt 26,56 erklärt sich daraus, dass οἱ χιτῶνες und τὰ ἱμάτια allgemein für »Kleider« gebraucht werden konnten, ohne Berücksichtigung der Frage, ob ein oder mehrere Kleidstücke darin einbegriffen waren. Das geht aus II Mack. 4,38 τὴν τοῦ Ἀνδρονίκου πορφύραν περιελόμενος καὶ τοὺς χιτῶνας περιρρήξας und Gen. 37,29 καὶ διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ hervor. In Joh. 6,14 ist der Plural nur von wenigen Textzeugen geboten und wird sekundär sein. So zuletzt BULTMANN, Das Johannesevangelium², S. 158 Anm. 1. Der neue Text erklärt sich als eine Verallgemeinerung auf Grund des gewöhnlichen Bildes von Jesu Wirksamkeit. Sollte er aber ursprünglich sein, wird schon in diesem Urtext eine Verallgemeinerung vorliegen: das eben geschehene Wunder wird als ein Beispiel der allgemeinen Wundertätigkeit Jesu angesehen. Eine solche Verallgemeinerung ist aber Mk 4,10 unmöglich. Man kann nicht nach der Deutung eines bestimmten Gleichnisses fragen, indem man nach dem Sinne »der Gleichnisse« fragt. Hier muss, wie man gewöhnlich annimmt, ein Eingriff im ursprünglichen Text bei der Einfügung von v. 11f gemacht worden sein. Mit dieser Möglichkeit rechnet auch JEREMIAS a.a.O. S. 8 Anm. 5a.

[1] Vgl. Mk 7,18.

hier eigentlich geht, und das ist nicht jedem sofort deutlich.[1] Im selben Sinne wird das Wort nocheinmal Mk 4,23 gebraucht. Die Parallelen im N.T. bestätigen diese Deutung des Wortes. Bei Luk. steht es Lk 8,8 in der Parallelstelle zu Mk 4,9 und Lk 14,35 nach dem Bildwort vom Salz. Auch an dieser Stelle ist es eine Mahnung zum Nachdenken über den Sinn des Gleichnisses. Bei Matth. finden wir das Wort Mt 11,15; 13,9 und 13,43. Mt 13,9 ist die Parallele zu Mk 4,9. In Mt 11,15 steht die Mahnung nach Jesu Worte über Johannes den Täufer als den wiedergekommenen Elia. Was dies für die gegenwärtige Situation bedeutet, soll man verstehen — die Zeit des Messias ist gekommen! Mt 13,43 steht das Wort nach der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen. Hier handelt es sich also nicht um das Nachdenken direkt über das Gleichnis selbst. Durch die Deutung ist seine Botschaft klar geworden. Aber diese Botschaft — mit ihrer eschatologischen Beziehung, v. 40 ff — soll gehört und vernommen werden.

In Apok. begegnet uns ein ähnliches Wort regelmässig im Abschluss der Sendbriefe an die Gemeinden, Apok. 2,7.11.17.29; 3,6.13.22. Hier ist die eschatologische Einrichtung überall deutlich. Was beachtet werden soll ist nicht — wenigstens nicht in erster Linie — die vorhergehenden Mahnungen an die Gemeinde zum heiligen Leben, sondern die eschatologischen Verheissungen, die am Ende der Briefe stehen, und wohl auch die folgende eschatologische Verkündigung des ganzen Buches. Auch hier ist das Wort also eine Mahnung, die Botschaft von den noch verborgenen, aber bald zu erscheinenden eschatologischen Geheimnissen zu beachten. Im selben Sinne steht das Wort noch einmal Apok. 13,9.

Die markinische Vorstellung vom Geheimnischarakter der Gleichnisse hat also eine gewisse Verbindung mit der in der vormarkinischen Gleichnissammlung schon vorliegenden Anschauung. Die Gleichnisse enthalten eine Offenbarung, die nicht ohne weiteres jedem zugänglich ist, sondern erst durch aufmerksames Hören und Nachdenken, vielleicht erst durch besondere Deutung, empfangen werden kann. Durch die Einfügung von v. 11 f hat aber Mark. diese Anschauung geschärft, indem er die verhüllende Gleichnisform als

---

[1] Im westlichen Text wird dieser Inhalt des Wortes durch den Zusatz καὶ ὁ συνίων συνιέτω deutlich gemacht.

die *einzige* öffentliche Lehrform Jesu dargestellt hat und mit einer schroffen Verstockungstheorie verbunden hat.[1] Die Zuhörer haben überhaupt nicht die Möglichkeit die Botschaft der Gleichnisse zu verstehen, weil sie nicht zum Kreis derer gehören, denen das Geheimnis des Gottesreiches geoffenbart worden ist. Die Gleichnisse appellieren nicht an das Nachdenken der Zuhörer, weil sie ein nicht ohne weiteres sich erschliessendes Geheimnis enthalten, sondern sie stellen sie vor ein Geheimnis, das ihnen nicht enthüllt wird und nicht enthüllt werden soll. Das ist eine Zuspitzung, die weit über die in der vormarkinischen Komposition vorliegenden Anschauung hinausgeht.

Da auch Mk 4,34 die Alleinherrschaft der Gleichnisform behauptet, stammt wohl auch dieser Vers von Mark. Dagegen kann v. 33 der ursprüngliche Abschluss der vormarkinischen Gleichnissammlung sein, denn er enthält nichts, was über die in v. 9 und 13 hervortretende Anschauung hinausgeht. Schon in diesem Zusammenhang bedeutete aber das abschliessende καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν nicht, dass Jesus sich durch die Gleichnisform pädagogisch der Empfänglichkeit der Zuhörer anpasste, sondern, gemäss v. 9 und v. 13, dass er die Gleichnisse dem Nachdenken der Zuhörer übergab. Durch die Gleichnisse wurde ihnen das Wort verkündigt, in dem Masse, wie sie hören, d.h. verstehen, konnten. Wer Ohren hatte und hören konnte, vernahm die Botschaft der Gleichnisse — ihnen wurde das Wort dadurch gesagt, anderen aber nicht. Dieser Gedanke ist schon in der Vorlage des Mark. vorhanden.

Auch im Unterricht der Jünger in Mk 4,21—25, redet Jesus von Verhüllung und Offenbarung und vom rechten Hören — alles in diesem Zusammenhang auf die Gleichnisse bezogen. Ob auch dieser Abschnitt von Mark. hinzugefügt ist oder schon der vormarkinischen Komposition angehörte, ist ungewiss. Natürlich stimmen die hier vorgetragenen Gedanken wohl mit 4,11 f überein. Aber sie enthalten

---

[1] Es ist unmöglich, im markinischen Bericht von der Verstockungstheorie los zu kommen; vgl. H. Windisch, ZNW 26, 1927, S. 203—209; M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, S. 153ff; E. Percy, SEÅ 12, 1947, S. 262 Anm. 10. Zur finalen Bedeutung des ἵνα vgl. oben S. 124. Anders Lohmeyer, Evang. d. Mark., S. 84. Über die Möglichkeit, dass es sich um ein Wort handelt, dass *in der Überlieferung* einen anderen Sinn gehabt hat, vgl. unten S. 220—225.

nichts, was über die eben herausgearbeitete Anschauung der vormarkinischen Sammlung hinausgeht. Die in v. 24 f gegebene Mahnung stimmt völlig mit der in v. 13 ausgesprochenen Erwartung überein, dass die Jünger die Gleichnisse trotz der Verhüllung verstehen sollen. V. 21 f, die von dem zur Offenbarung drängenden Verborgenen redet, stimmen gut mit der Vorstellung überein, dass die Gleichnisse trotz der Verhüllung offenbaren sollen,[1] und v. 23 schliesst sich v. 9 an. Aber vielleicht soll man trotzdem wegen der Einleitungsformel καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς den Abschnitt als einen markinischen Zusatz ansehen.[2]

Wenn Mark. nicht zum ersten Mal die Vorstellung vom Geheimnischarakter der Gleichnisse eingeführt hat, sondern nur eine schon in der vor ihm gemachten Gleichnissammlung vorhandene Vorstellung geschärft hat, fragt es sich, ob diese Vorstellung auch in den ursprünglichen Traditionselementen zu finden ist. Mk 4,33 konnte erst bei der Sammlung der Gleichnisse ausgeformt werden. Mk 4,9 lässt sich durch das einleitende καὶ ἔλεγεν als sekundäre Hinzufügung zum Gleichnis vom Säemann erkennen. Die Deutung dieses Gleichnisses wird allerdings vor der Sammlung entstanden sein, aber ist trotzdem aller Wahrscheinlichkeit nach ein sekundäres Traditionselement.[3] Mk 4,21—25 enthält ältere Traditionselemente, aber ob die Beziehung auf die Gleichnisse ursprünglich ist, ist sehr zu fragen.

Ähnliche Fragen erheben sich in Bezug auf Mk 4,11 f. Obgleich diese Verse von Mark. in der früheren Gleichnissammlung hineingefügt sind, ist damit nicht gesagt, dass sie auch von Mark. geschaffen sind. Es könnte sich um ein in der Überlieferung gegebenes Wort handeln, das hier von ihm benutzt wäre. Woher dieses Wort stammt, und ob ihre Beziehung auf die Gleichnisse ursprünglich ist, muss geprüft werden.[4] Bevor das gemacht werden kann, muss aber untersucht werden, ob und inwiefern die überlieferten Gleichnisse selbst etwas vom Geheimnischarakter verraten. Zunächst führen wir diese

---

[1] Ursprünglich redete das Wort von der eschatologischen Offenbarung der Geheimnisse in der Endzeit.

[2] So Joach. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 8.

[3] So zuletzt Joach. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 49ff. Vgl. auch z.B. C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, S. 13ff.

[4] Vgl. unten S. 220—225.

Untersuchung bei den von Mark. überlieferten Bildworten und Gleichnissen[1] durch.

Mark. führt seine Theorie von der verhüllenden Wirkung der Gleichnisse nicht konsequent durch. Mk 13,28—29.33—37 werden zwei Gleichnisse zum Unterricht der Jünger benutzt. Sie sollen die Mahnung zur Achtung auf die Zeichen der Zeit und zur Wachsamkeit vor dem Einbruch des letzten Tages und der Parousie des Herrn hervorheben. Diese Gleichnisse dienen also pädagogische Zwecke den Jüngern gegenüber. Aber auch in den Auseinandersetzungen mit den Gegnern kann die Gleichnisrede gebraucht werden. Mk 12,1—12 wird ein Gleichnis zu den Gegnern gesagt und von ihnen verstanden.

Andererseits finden wir die allegorische Auffassung der Gleichnisse schon in der vormarkinischen Überlieferung.[2] Sie tritt nicht nur in der Deutung des Säemannsgleichnisses zutage, sondern auch in gewissen Zusätzen zu anderen Gleichnissen und Bildworten. So wird durch Mk 2,19b—20 der Bräutigam im Bildwort Mk 2,19a mit Jesus identifiziert. Dasselbe geschieht selbstverständlich mit dem Sohn im Gleichnis von den bösen Winzern, wo auch die vorher gesandten Diener durch Mk 12,5b mit den Propheten identifiziert werden. Mk 13,33—37 wird der Hausherr mit Jesus identifiziert und das Gleichnis demgemäss zurechtgelegt.

Schon früh hat man also die Gleichnisse als geheimnisvolle Rede verstanden. Hat eine solche Auffassung einen Anhaltspunkt in den Gleichnissen selbst?

Mk 12,2—11 wird meistens als eine Allegorie angesehen und deswegen für sekundär gehalten. Demgegenüber hat DODD versucht, den Abschnitt Mk 12,2—8 als ein wirkliches Gleichnis ohne allegorischen Einschlag zu verstehen, und JEREMIAS ist ihm darin gefolgt.[3] Es handele sich um eine Erzählung, die in der damaligen wirtschaftlichen und politischen Lage nicht unnatürlich wäre. Nur sei das Gleichnis durch die Zusätze von v. 9—11 und v. 5b schon in der vormarkinischen Überlieferung im allegorischen Sinne übergearbeitet worden. Dies ist sehr ungewiss, aber auch wenn die An-

---

[1] Ein prinzipieller Unterschied zwischen diesen liegt nicht vor — beide sind מתלייא/משלים; vgl. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 12.

[2] Vgl. zum Folgenden JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 45—52.

[3] DODD, The Parables of the Kingdom, S. 124—132; JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 45—49.

nahme einer Überarbeitung richtig sein sollte, besteht im Gleichnis die unausgesprochene Beziehung auf die eschatologische Situation und auf Jesus als den Messias.[1] Dass sich das Ganze auf Israel als Gottes Lieblingspflanzung bezieht, liegt auf der Hand und wird durch die deutliche Anspielung auf Jes. 5 auch den ersten Zuhörern deutlich geworden sein.[2] Die Winzer müssen da auf die Führer des Volkes anspielen[3] und die zum Abholen der Frucht gesandten Diener auf die Propheten, dessen tragisches Schicksal wohl bekannt war. Aber was ist mit der Sendung des Sohnes gemeint? Die Antwort auf diese Frage liess sich nicht so leicht finden. Dahinter steckt aber offenbar der messianische Anspruch Jesu. Durch ihn macht Gott den letzten Versuch mit seinem Volke — und auch dies misslingt. Im Gleichnis liegt sowohl das Messias- als das Leidensgeheimnis. Auch wenn man die nach Dodds Meinung später hinzugefügten allegorischen Züge wegnimmt, besteht ein Gleichnis, das die Botschaft von der messianischen Sendung und dem messianischen Schicksal Jesu enthält. Hier liegt wirklich ein Geheimnis vor, das man nur, wenn man Jesu messianischen Anspruch versteht, begreifen kann.

Die Gleichnisse vom Gottesreich in Mark. sind von jeder Allegorisierung frei. Aber auch hier liegt ein Geheimnis vor, das sich nicht ohne weiteres jedem Hörer erschliesst. Die Beziehung der Gleichnisse auf das Gottesreich wird ausdrücklich angegeben. Aber was ist damit gemeint? Das Gottesreich gleicht dem kleinen Senfkorn, das zum grossen Baum wird. Es ist zuerst gering und wird zuletzt in machtvoller Herrlichkeit erscheinen.[4] In sofern ist der Sinn klar und

---

[1] So auch Dodd, The Parables, S. 130f.

[2] So auch Lohmeyer, S. 243—249. Anders in Kultus und Evangelium, 1942, S. 52ff, wo er den Weinberg als das Haus Gottes, d.h. den Tempel verstehen will.

[3] So auch Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 93.

[4] Auf beides fällt Gewicht: Gott schafft seine Königsherrschaft »aus den kleinsten Anfängen« — wenn Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 111 »aus einem Nichts« hinzufügt, ist das eine willkührliche Überspitzung, die den Sinn des Gleichnisses verdunkelt. — Mit dem dem aramäischen *l*^{e} entsprechenden Vergleichswort soll weder gesagt werden, dass das Gottesreich dem kleinen Senfkorn an sich, noch der hohen Staude ähnlich sei — so Jeremias, a.a.O. S. 66. Die *ganze* Geschichte vom Schicksal des Senfkorns enthält den Vergleich.

muss es auch den ersten Hörern gewesen sein. Aber was ist mit dem geringen Anfang gemeint?[1] Das begreift nur der, der in der Person Jesu den verborgenen Messias gesehen hat.[2]

Ähnlich ist wohl das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat zu verstehen. Die Saat wird in die Erde gelegt, sie wächst ohne menschliches Zutun. Zuletzt kommt die Ernte. So ist das Reich Gottes. Durch Jesus fängt es in der Unscheinbarkeit an, zuletzt wird die Stunde der herrlichen Offenbarung da sein. Auch hier der geheimnisvolle Anfang, der auf die Wirksamkeit Jesu zu beziehen ist! Der Hauptgedanke des Gleichnisses ist allerdings, dass die Vollendung allein durch Gottes Kraft, ohne menschliches Zutun kommen wird. Aber was zur Vollendung gebracht wird, ist der in Jesus begonnene Anfang.

Das Gleichnis vom Säemann lässt sich in ähnlicher Weise verstehen. Es ist ein Kontrastgleichnis:[3] vieles geht beim Sähen zugrunde, aber aus dem guten Boden kommt jedoch eine reiche Ernte. So ist es mit dem Reich Gottes. Gott wird allem Misserfolg zum Trotz sein Reich aufrichten.[4] Aber dies ist gewiss nicht als allgemeiner Satz, der eine zeitlose Gültigkeit hat, gesagt, sondern mit Beziehung auf die durch die Gegenwart Jesu geschaffene Situation. Jetzt wird gesäht! Ein Anfang wird gemacht, der in seiner Stunde die gute Ernte geben soll. Dieser Anfang ist die Verkündigung Jesu — und

---

[1] Eine allgemeine Aussage über Gottes Handeln — »aus den kleinsten Anfängen schafft Gott seine Königsherrschaft«; JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 111 — kann nicht beabsichtigt sein. Das wäre zu blass. Das Gleichnis muss sich auf die in Jesu Verkündigung gegebene Situation beziehen.

[2] DODD, The Parables of the Kingdom, S. 190 ignoriert, der durch Lk 13,18f gebotenen Q-Form des Gleichnisses folgend, die Kleinigkeit des Senfkorns und deutet das Gleichnis auf das jetzt schon gekommene Gottesreich: jetzt steht der grosse Baum da, und die Vögel können darin ihre Nester bauen. Diese Deutung setzt die Auffassung Dodds von der in der Gegenwart Jesu »realisierten Eschatologie« voraus. Aber es handelt sich in den Evangelien vielmehr um die »sich realisierende Eschatologie« — zum Ausdruck vgl. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 114. Wenn man das sieht, kann man das Gleichnis ohne Ignorierung seines Anfangs deuten. Dass die Kleinigkeit des Senfkorns wesentlich ist, geht aus dem Vergleich mit dem Gleichnis vom Sauerteig hervor, das trotz DODD a.a.O. S. 191ff als Parallele zu diesem Gleichnis anzusehen ist.

[3] Zum Ausdruck vgl. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 110ff.

[4] Vgl. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 112.

wer hier das Reich verkündigt, ist selbst die Zentralgestalt des Reiches. Das sagt das Gleichnis nicht mit deutlichen Worten aber diese Situation ist darin vorausgesetzt. Das Messiasgeheimnis steckt dahinter.

Mk 13,28 f und 13,33 ff enthalten dagegen kein Geheimnis. Welche Belehrung man vom Feigenbaum, bzw. von der Situation der Diener, deren Herr auf unbestimmte Zeit verreist ist, holen soll, wird deutlich gesagt.[1] Dasselbe gilt vom Bildwort Mk 2,17. Es steht in einer »paradigmatischen«[2] Erzählung und wird durch den Zusammenhang eindeutig bestimmt. Ausserdem ist seine Applizierung auf die Wirksamkeit Jesu durch Mk 2,17b ausdrücklich ausgesagt. Auch die Bildworte Mk 4,21 und Mk 9,50 sind nicht als geheimnisvolle Worte gemeint. Der ursprüngliche Sinn ist allerdings schwer zu finden, weil wir nicht wissen, worauf sie ursprünglich bezogen wurden. Aber der Evangelist braucht sie als Illustrationen, die die Worte Jesu an seine Jünger beleuchten sollen, und eine solche Funktion haben sie offenbar auch ursprünglich gehabt. Das geht aus ihrer argumentativen Form, die an die Erfahrung der Zuhörer appelliert, hervor. Nur weiss man nicht, ob diese Worte ursprünglich wie in Mark. an die Jünger oder vor der Öffentlichkeit gesprochen wurden.

In den zuletzt behandelten Fällen liegt also keine Verbindung mit dem Messiasgeheimnis vor. Eine solche Verbindung haben dagegen die Bildworte Mk 2,19a, 3,27 und 2,21 f.

Die Hochzeitsgäste können während der Hochzeit nicht fasten, darum fasten die Jünger Jesu nicht. Sie leben in der Hochzeit.[3] Aber warum? Das wird nicht gesagt, kann aber aus dem Bildwort herausgehört werden, wenn man die Situation versteht, in der das Wort gesagt wird. Der Bräutigam ist da![4] Sie leben in der messianischen Zeit, und der Messias ist mitten unter ihnen.

---

[1] Der markinische Abschnitt ist aus Fragmenten vollständigerer Gleichnisse zusammengesetzt und gehört in dieser Form nicht der ursprünglichen Überlieferung an. Vgl. KLOSTERMANN[2], S. 155; SCHNIEWIND, S. 167; BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 125, 187f, JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 33ff.

[2] Vgl. DIBELIUS, Formgeschichte[2], S. 40.

[3] Zu diesem Sinne der Zeitbestimmung vgl. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 31 Anm. 66.

[4] Obgleich das Bildwort nicht allegorisch die Bezeichnung Bräutigam für den Messias gebraucht — siehe darüber JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S.

Das Haus des Starken wird geplündert. Es ist wie wenn der Stärkere einen Starken angreift und ihm sein Eigentum raubt. Aber wie ist das möglich? Wenn die Dämonenaustreibungen Jesu in diesem Lichte zu sehen sind, da ist das Reich Gottes gekommen.[1] Aber wer ist denn derjenige, der den Satan besiegt? Wieder das Messiasgeheimnis im Bildwort!

Neuen Wein kann man nicht in alte Schläuche füllen. Die jüdischen Sitten kann man nicht den Jüngern Jesu aufzwingen. Sie leben in einer neuen Situation, wo die alten — heiligen! — Sitten keine Geltung mehr haben. Diese neue Situation hat eschatologischen Inhalt. Das Reich Gottes ist im Kommen — denn der Messias ist schon da! Das ist die unausgesprochene Voraussetzung dieses Wortes, das keine zeitlose Wahrheit ausspricht, sondern die durch die Gegenwart Jesu gekommene neue Zeit verkündigt.

Die Botschaft von der neuen Zeit, die in den Gleichnissen des Mark. über das Gottesreich und in den eben behandelten Bildworten vorausgesetzt ist, gehörte nicht zum Verborgenen in der Verkündigung Jesu.[2] Vielmehr: das war sein grosser Heroldsruf. Das Reich Gottes ist nahe gekommen, ja, ist im Kommen! Aber wie war das möglich? Wie konnte das Reich Gottes durch die Taten und die Worten Jesu im Kommen sein? Das wird nicht gesagt, auch durch die Gleichnisse nicht. Aber es kann dem Hörer geoffenbart werden, wenn er wirklich hören kann. Wer Ohren hat zu hören, der höre!

Diese Gleichnisse und Bildworte enthalten wirklich ein Geheimnis, das nicht ohne weiteres zu verstehen ist. Darin hat die urchristliche Überlieferung recht. Aber wenn Mark. daraus den Schluss zieht, dass sie von der Erkenntnis ausschliessen sollen, hat er die Dinge verdreht. Die Gleichnisse enthalten ein Geheimnis, aber dieses Geheimnis will erkannt werden. Gewiss, wenn jemand das Geheimnis erkennt, geschieht das durch die Offenbarung Gottes. Es steht nicht in der Macht des Menschen. Aber die Gleichnisse sind nicht geredet, um die Offenbarung zu verhindern, sondern zu ermöglichen. Das

---

31 Anm. 66 — ist es kaum Zufall, dass die Zeitbestimmung diese Form erhalten hat. Das Entscheidende bei der Hochzeit ist, dass der Bräutigam da ist — das Entscheidende in der Situation der Jünger ist, dass der Messias da ist.

[1] Mt 12,28//Lk 11,20.

[2] Vgl. Percy, SEÅ 12, 1947, S. 265.

tun sie nicht, indem sie als einfache pädagogische Hilfsmittel wirken, wodurch alles jedem klar gemacht werde, sondern weil sie das Geheimnis des jetzt kommenden Gottesreiches verkündigen, damit es vielleicht durch Gottes Gnade vernommen werde.

Die Logia-Überlieferung

In der Logia-Überlieferung[1] finden wir keine der typischen markinischen Ausdrücke för das Messiasgeheimnis: keine Schweigebefehle an die Geheilten oder an die Dämonen, kein Verbot an die Jünger, die Messianität Jesu zu verkündigen, keine Theorie von der verhüllenden Wirkung der Gleichnisse, keine Worte über das Unverständnis der Jünger.

Zum Teil scheint dies allerdings in der Auswahl des Stoffes begründet zu sein. In der Logia-Überlieferung wird nur *eine* Heilungsgeschichte erzählt — die Heilung des Dieners des Hauptmanns, Mt 8,5—13; Lk 7,1—10, und in dieser Geschichte wäre ein Schweigegebot schwer einzufügen, weil die Heilung erst nach dem Abschied von Jesus bei der Heimkehr des Hauptmanns, bzw. seiner Boten festgestellt wird.[2] Auch die Austreibung eines — stummen! — Dämons wird nur einmal erzählt und zwar nicht um seiner selbst willen, sondern als Einleitung zum Streitgespräch mit den Gegnern über die Frage, woher die Macht Jesu, den Dämonen zu bezwingen, stammte, Mt 12,22 f; Lk 11,14. Das Fehlen der markinischen Schweigegebote scheint sich von dem aus als ein zufälliges Ergebnis der Stoffauswahl zu erklären.

Bei näherem Zusehen ergibt sich aber ein anderes Bild. Obgleich Heilungen und Dämonenaustreibungen in der Logia-Überlieferung nur durch die eben erwähnten Beispiele vertreten sind, ist auch dar-

---

[1] Mit diesem Namen bezeichnen wir den für Matth. und Luk. gemeinsamen, nicht aus Mark. stammenden Stoff. Ob es vorher in einer schriftlichen Quelle gesammelt war, lassen wir hier offen stehen.

[2] Das Hauptinteresse der Geschichte ist nicht das Wunder, sondern der Glaube des Hauptmanns. Bei Luk. wird die Heilung nicht einmal erzählt; das Gespräch Jesu mit den Ausgesandten endet mit dem Wort über den Glauben. Dann wird zuletzt gesagt, dass die Boten bei der Heimkehr den Kranken gesund finden. Matth. lässt Jesus das heilende Wort aussprechen, aber auch hier ist die Hauptsache der Glaube des Hauptmanns. Das wird auch durch das — wohl von Matth. selbst, vgl. Lk 13,28—30 — hier eingefügte Wort über die Heiden im Gottesreich, Mt 8,11f, hervorgehoben.

in vorausgesetzt, dass solche Ereignisse im Leben Jesu eine grosse Rolle gespielt haben. Die Überlieferung geht davon aus, dass Jesus oft solche Wunder getan hat. Aber sie zeigt trotzdem keine Kenntnis davon, dass diese Wunder mit Schweigegeboten der markinischen Art verbunden waren.

Für die gewöhnlichen Heilungen ist die Perikope über die Frage des Täufers entscheidend. Bei Matth. ist die Frage dadurch veranlasst, dass Johannes im Gefängnis von den Taten Jesu gehört hat, Mt 11,2. Bei Luk. erzählen die Jünger des Johannes ihm die geschehenen Wunder Jesu, Lk 7,18, und als die Ausgesandten ihre Frage an Jesus stellen, steht er mitten in seinem öffentlichen Heilen, von vielen Kranken umgeben, Lk 7,21. In der lukanischen Version ist wohl nicht nur die an die eben erzählten Wunder[1] anknüpfende Einleitung eine Schöpfung des Evangelisten, sondern auch die konkrete Szene bei der Ankunft der Ausgesandten — sie entspricht der schriftstellerischen Eigenart des Luk. Vielleicht enthält dagegen die Notiz des Matth. über die Veranlassung der Frage des Täufers ein ursprüngliches Überlieferungselement. Wie dem auch sei, die Antwort Jesu, auf die die ganze Szene hinzielt und die also in der Überlieferung am festesten eingewurzelt ist, geht davon aus, dass die Heilungen in der Wirksamkeit Jesu einen grossen Platz eingenommen haben und dass sie ganz offen geschehen. Dieser Zug, der bei Mark in einer gewissen — vom Evangelisten nicht vernommenen — Spannung zu den Schweigegeboten steht, ist in diesem Jesuswort alleinherrschend. Andere Worte, die dieser Auffassung widersprächen und die Geheimhaltung der Wunder voraussetzten, gibt es in der Logia-Überlieferung nicht.

Insofern scheint das Messiasgeheimnis bei den Wundern in der Logia-Überlieferung unbekannt zu sein. Die Antwort Jesu auf die Frage des Täufers lässt uns aber bei dieser Auffassung nicht stehen bleiben. Sie führt vielmehr gerade zum Messiasgeheimnis. Denn in dieser Antwort ist zweierlei vorausgesetzt: einmal dass die Wunder messianischen Charakter hatten, zweitens dass dieser messianische Charakter nicht ohne weiteres offenbar war und dass Jesus davon nicht geredet hat. Seinen messianischen Anspruch hat Jesus nicht offen ausgesprochen. Das ist die Voraussetzung der ganzen Szene.

---

[1] Lk 7,1—10.11—17.

Darum will Johannes jetzt ein klares Wort darüber erhalten. Aber auf seine Frage antwortet Jesus auch jetzt nicht ausdrücklich, sondern weist nur auf seine Heilungen, Totenauferweckungen und seine Verkündigung der Frohbotschaft hin. Darin liegt die Antwort, aber sie liegt darin verborgen, unausgesprochen. Dass hier wirklich der Messias am Werke ist, muss man selbst — durch Gottes offenbarende Gnade — erkennen. Auch das abschliessende Wort Mt 11,6; Lk 7,23 geht von der Verborgenheit des hier wirkenden Messias aus. Es ist möglich sein wahres Wesen zu verkennen, statt zum Glauben geführt zu werden, an Jesus Anstoss zu nehmen und ihn zu verwerfen.

Wir kommen also bei diesem Wort über die Heilungen zum selben Ergebnis wie bei der Markus-Überlieferung: die Tatsache des Messiasgeheimnisses ist in der Überlieferung vorausgesetzt, aber nicht die Schweigegebote.[1]

In Bezug auf die Dämonenaustreibungen finden wir eine ähnliche Lage. Dass Jesus Dämonen ausgetrieben hat, ist auch in der Logia-Überlieferung bezeugt, nicht nur durch die Lk 11,14; Mt 12,22 f erzählte Geschichte von der Heilung des stummen Besessenen, die in ihren Hauptzügen in der Logia-Überlieferung ursprünglich sein wird,[2] sondern vor allem durch die folgende Diskussion mit den Gegnern über den Ursprung der dämonenbezwingenden Macht Jesu. In dieser Diskussion ist aber vorausgesetzt, dass dieser Ursprung zunächst unbekannt ist. Die Messiasproklamationen der Dämonen sind durch nichts angedeutet. Die ganze Diskussion ist nur begreiflich, wenn solche offenbarende Worte über die Macht Jesu nicht gehört worden sind. Sonst müssten die Worte der Gegner als Polemik gegen die messianische Deutung der Dämonenaustreibungen hervor-

[1] Dieselbe Lage liegt auch Mt 8,5—13; Lk 7,1—10 vor: Jesus ist als wunderwirkender Heiler bekannt, aber nicht als Messias. Das Wort κύριε Mt 8,6.8; Lk 7,6 hat keinen messianischen Klang. Aber dass Jesus tatsächlich der Messias ist, setzt auch diese Geschichte voraus, obgleich es nicht darin deutlich zum Ausdruck kommt.

[2] Vgl. auch Mt 9,32ff, wo wahrscheinlich dieselbe Überlieferung vorliegt. Sowohl Luk. als Matth. scheinen diese Geschichte für die Einleitung zur Diskussion über die Dämonenaustreibungen benutzt zu haben, wobei Luk. sich treuer an die überlieferte Form der Geschichte anschliesst — sowohl inhaltlich als wörtlich sind die Übereinstimmungen zwischen Lk 11,14f und Mt 9,32ff sehr gross —, während Mt 12,22f freier umgestaltet.

treten, aber davon findet sich in der Überlieferung keine Spur. Das gilt übrigens auch von der ähnlichen Diskussion in der Markus-Überlieferung, Mk 3,22 ff. Erst Matth. hat die Polemik gegen die messianische Deutung in die Geschichte eingeführt, und zwar in einer Form, die einen Messiasruf des Dämons ausschliesst. Im Bewusstsein der Zuhörer steigt die zögernde Ahnung auf, dass der Heilende der Sohn Davids sein könnte, Mt 12,23.

Nun könnte man in diesem besonderen Falle die fehlende Messiasproklamation des Dämons aus seinem Stummsein erklären wollen. Aber die folgende Diskussion bezieht sich auf die Dämonenaustreibungen überhaupt und setzt voraus, dass der Ursprung der Macht Jesu in allen diesen Fällen zunächst unbekannt war.[1] Nachdem Jesus die Absurdität der Anklage der Gegner aufgezeigt hat, gibt er selbst andeutend den wirklichen Grund seiner Macht und die Bedeutung des Geschehenen an: wenn seine Dämonenaustreibungen durch die Macht Gottes geschehen — und das ist die wahre Erklärung — dann ist ja das Reich Gottes gekommen. Die Stunde des Sieges über den Satan ist da. Dies wird durch das folgende Gleichnis beleuchtet: wie ein Starker nur von einem Stärkeren, der ihn besiegt hat, geplündert werden kann, so sind die Austreibungen der Dämonen nur verständlich, wenn der Herr der Dämonen von einem Stärkeren besiegt worden ist.

Jesu eigene Stellung in diesem Geschehen wird nicht präzisiert. Seine Worte reden nur von der Ankunft des Gottesreiches. Sowohl in der Logia-Überlieferung als in der Markus-Überlieferung ist aber vorausgesetzt, dass Jesus als Messias die Dämonen besiegt und die Ankunft des Gottesreichs bewirkt. Wenn die Worte Jesu im Zusammenhang der Logia-Überlieferung gesehen werden, liegt darin deutlich die Vorstellung vom verborgenen Messias eingeschlossen. Wenn man sie isoliert, ist aber ein solcher Inhalt nicht ohne weiteres klar. Das Gleichnis von dem Starken und dem Stärkeren könnte sich allein auf Gottes Macht beziehen — Satan ist von Gott besiegt! Aber man muss fragen, wer denn der ist, durch dessen Taten der Sieg Gottes über den Satan bezeugt wird. Die Dämonenaustreibungen der jüdischen Exorzisten geschahen nach allgemeiner Meinung auch

[1] Die antithetische Form der Anklage der Pharisäer Mt 12,24 erklärt sich aus der eben behandelten Umgestaltung der einleitenden Szene, die Matth. vorgenommen hat. Sie stammt nicht aus der Überlieferung.

durch die Kraft Gottes, aber es fiel niemand ein, sie als Zeichen der Ankunft des Gottesreiches anzusehen. Wenn Jesu Dämonenaustreibungen im Gegensatz dazu die Bedeutung haben, dass der endgültige Sieg Gottes über den Satan darin zur Erscheinung kommt, muss Jesus eine ganz andere Beziehung zum Gottesreich haben als die gewöhnlichen Exorzisten. Auch ein eschatologischer Prophet, der die nahe Ankunft des Gottesreiches verkündigte, würde nicht seinen eigenen Taten eine solche Bedeutung zuschreiben. Hier redet einer, dessen Wirken selbst zur Ankunft des Gottesreiches gehört. In seinen Taten verwirklicht sich das Gottesreich! Kann das von einem anderen als vom Messias gesagt werden? Auch wenn man das Wort Lk 11,20; Mt 12,28 vom Zusammenhang der Logia-Überlieferung isoliert und für sich betrachtet, wird das Messiasgeheimnis darin vorausgesetzt. Hinter dem Wort von der Ankunft des Gottesreiches steht unausgesprochen der messianische Anspruch des Redenden.

Auch auf diesem Punkt führt also die Analyse zum selben Ergebnis wie bei der Markus-Überlieferung: Die besondere Vorstellung von den Messiasrufen der Dämonen und den darauf folgenden Schweigebefehlen Jesu ist der Logia-Überlieferung unbekannt, aber man geht davon aus, dass Jesus als Messias die Dämonen besiegt hat und dabei als der verborgene Messias gewirkt hat.

Der Menschensohnname wird an einigen Stellen in der Logia-Überlieferung ganz offen gebraucht.[1] Obgleich die Überlieferung

[1] Lk 7,34//Mt 11,19; Lk 9,58//Mt 8,20; Lk 11,30 (Mt 12,40 ist offenbar eine deutende Umgestaltung dieses Wortes). Das Wort Lk 12,10//Mt 12,32 ist in Mark., Mk 3:28f, zu den Gegnern gesagt und wird von Matth. in demselben Zusammenhang gegeben; bei Luk. steht es dagegen in einer Jüngerrede — nach der Einleitung jedoch in der Anwesenheit der Menge gehalten — und wird wohl in der Logia-Überlieferung als ein Wort an die Jünger tradiert sein. Ähnlich liegen die Dinge bei dem Lk 12,8f//Mt 10,32f mitgeteilten Wort: es steht hier, wahrscheinlich gemäss der Logia-Überlieferung, in einer Jüngerrede, während Mk 8,38 — mit der Parallele Lk 9,26 (und gewissermassen Mt 16,27) — es als ein Wort an die Menge darstellt. Lk 17,22.24.26.30//Mt 24,27.37.39 stehen bei beiden Evangelisten in einer Jüngerrede — bei Luk. allerdings unmittelbar nach einem Gespräch mit den Pharisäern, aber diese Kombination wird vom Evangelisten stammen — und wird auch in der Überlieferung als Worte an die Jünger tradiert sein. Ob dies auch ihre ursprüngliche Funktion gewesen ist, bleibt aber zu fragen. Dasselbe gilt von Lk 12,40//Mt 24,44, das jetzt in einer Jüngerrede steht. Lk 6,22 (Mt 5,11 »um meinetwillen«) muss auch in der Überlieferung ein Wort an die Jünger

überall voraussetzt, dass der Menschensohn mit Jesus identisch ist enthalten einige der einzelnen Worte an sich keine Andeutung einer solchen Identität. Es wird über die Ankunft des Menschensohnes geredet, ohne dass eine besondere Beziehung Jesu zum Menschensohn zum Ausdruck kommt.[1] In anderen Worten spricht aber Jesus ganz deutlich von sich selbst als dem Menschensohn.[2] Nach diesen Worten hat er also ganz offen diese Selbstbezeichnung gebraucht. In dieser Schicht der Überlieferung ist der Menschensohnname eine geläufige Selbstbezeichnung Jesu, die er nicht verheimlichen wollte. Auch in der Markus-Überlieferung haben wir ein paar Zeugnisse dieser Auffassung gefunden.[3] In der gesammelten Logia-Überlieferung hat man schon vor Matth. und Luk. auch die Worte, in denen das Verhältnis Jesu zum Menschensohn unklar war, im selben Sinne gedeutet. Die gesammelte Logia-Überlieferung geht also davon aus, dass Jesus ganz offen den Menschensohnnamen von sich selbst gebraucht hat.

Zugleich ist aber klar, dass die Messianität Jesu trotz dieser Selbstbezeichnung nicht erkannt wird. Die Lage ist doppelsichtig. Jesus braucht den Menschensohnnamen, und dieser ist nach dem christlichen Glauben ein messianischer Name, und trotzdem wird er nicht als Messias erkannt. Der öffentliche Gebrauch des Menschensohnnamens hat keine Konsequenzen. Dies ist besonders deutlich

---

gewesen sein, aber kaum an einen bestimmt geschlossenen Kreis von Jüngern, sondern an die Anhänger Jesu überhaupt.

[1] Lk 12,8f (Mt 10,32f ist eine verdeutlichende Umgestaltung; die Markus-Überlieferung hat dieselbe zweideutige Form wie Luk, vgl. Mk 8,38//Lk 9,26); Lk 17,22.24.26.30//Mt 24,27.37.39 (Luk. hat durch die Leidensweissagung in v. 25 die Beziehung auf Jesus deutlich gemacht, aber das ist ein sekundäres Element); Lk 12,40//Mt 24,44 (über die Adressaten der zuletzt genannten Worte vgl. vorige Anm.). Auch Lk 11,29f ist die Beziehung des Menschensohnes zu Jesus undeutlich — erst die Umgestaltung des Wortes bei Matth. (12,40) lässt ihre Identität hervortreten. Auch Lk. 12,10 ist Jesu Identität mit dem Menschensohn im Zusammenhang unklar, aber sie wird trotzdem in der Überlieferung vorausgesetzt sein; die Parallele in der Markus-Überlieferung und Matth.s Einfügung des Wortes in seinem Zusammenhang machen das wahrscheinlich.

[2] Lk 7,34//Mt 11,19; Lk 9,58//Mt 8,20; Lk 12,10//Mt 12,32. Auch im Wort an die Jünger Lk 6,22 ist der Menschensohn wahrscheinlich vom Anfang an mit Jesus identisch — vgl. die Parallele Mt 5,11 »um meinetwillen«.

[3] Mk 2,10.28.

im Bildwort über die spielenden Kinder und seine Applizierung auf Johannes und Jesus, Lk 7,31—35; Mt 11,16—19. Wenn man zunächst den Zusammenhang, der in diesem Falle schon in der Überlieferung gegeben war, beachtet, fällt auf, dass Jesus zuerst keine direkte Antwort auf die Frage des Täufers nach seiner Messianität gibt, dann aber ganz unbefangen sich selbst den Menschensohn nennt. Daraus darf man nicht den Schluss ziehen, dass der Menschensohnname keine messianische Bezeichnung gewesen wäre. Vielmehr tritt hier eine durch die Geschichte der Überlieferung entstandene Spannung zwischen zwei Überlieferungsschichten zutage: einer, nach dem Jesu Messianität nicht ausgesprochen wurde, einer anderen, nach dem Jesus offen die messianische Selbstbezeichnung »der Menschensohn« gebraucht hat. Dass die erstere Auffassung die ältere ist, wird klar sein.

Aber auch wenn wir vom Zusammenhang absehen und das Wort Lk 7,31—35 // Mt 11,16—19 für sich betrachten, tritt eine ähnliche Spannung zwischen dem offenen Gebrauch des Menschensohnnamens und der Verborgenheit der Messianität Jesu zutage. Jesus nennt sich der Menschensohn, aber sein wahres Wesen ist trotzdem dem Volke ebenso verborgen wie die Stellung des Täufers als des wiederkehrenden Elia. Weder Johannes noch der Menschensohn werden in ihrer göttlichen Sendung erkannt. Jesus hat also nach diesem Wort nicht seine Messianität verbergen wollen — insofern setzt das Wort kein Messiasgeheimnis voraus; aber sie war trotzdem den Menschen verborgen — insofern zeugt auch dieses Wort von der Tatsache des verborgenen Messias.

Die abschliessende Bemerkung legt darauf einen besondern Aspekt an, der von den apokalyptischen Parallelen her wichtig ist; »Aber[1] die Wahrheit hat von allen ihren Kindern Recht bekommen«, Lk 7,35 // Mt 11,19.[2] Hier finden wir wieder den Gegensatz zwischen der breiten Masse, die die göttliche Offenbarung nicht erkannt hat, und der kleineren Gruppe, der das Geheimnis geoffenbart worden ist. Diese hat den Messias trotz seiner Verborgenheit erkannt.

---

[1] Adversativisches καὶ.

[2] Matth. ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς ist eine sekundäre Anpassung des Wortes zur Antwort Jesu auf die Frage des Täufers.

Wir gehen dann zu einer Reihe von Einzelworten über, in denen das Geheimnis der Messianität Jesu mehr oder wenig klar zum Ausdruck kommt.

Im Klageruf Jesu über Jerusalem Lk 13,34 f // Mt 23,37 ff tritt die Verborgenheit des Messias deutlich hervor.[1] Jesus sagt, die Jerusalemer — oder die Israeliten, »die Kinder Jerusalems« — werden ihn nicht mehr sehen, bis die Stunde kommt, wo sie sagen: »Gesegnet sei der da kommt im Namen des Herrn«. Damit sind nicht die Ereignisse beim Einzug Jesu in Jerusalem gemeint. Eine Beziehung des Wortes auf diese Geschichte wäre zu trivial. Es handelt sich um die Parousie. Die Stunde, wo der alte Lobgesang aus Ps. 118,26 erklingen wird, ist die Stunde der Ankunft des Messias.[2] Da wird man Jesus noch einmal sehen. Aber warum gerade da? Das wird nicht gesagt. Aber die vorausgesetzte Antwort ist offenbar, dass er selbst als Messias zurückkehren wird. Das Wort setzt die Messianität Jesu voraus, aber bringt es nicht mit klaren Worten zum Ausdruck. Dadurch entsteht der geheimnisvoll andeutende Klang des Wortes.

Einige Worte, die nicht vom Messias, sondern von der Ankunft der neuen Zeit reden, werden unter der Voraussetzung, dass der Redende der Messias ist, auch zu Zeugnissen vom Messiasgeheimnis. Die neue Zeit ist da — aber wie und warum? Die Antwort ist im Geheimnis des hier Redenden verborgen.

Wenn Jesus den Täufer als Elia, den Vorläufer des Messias bezeichnet, Lk 7,27 // Mt 11,10, wird dadurch die gegenwärtige Situation beleuchtet. Wenn der Vorläufer schon da gewesen ist, muss die messianische Zeit vor der Tür stehen. Ja, sie ist schon da, wie das wohl von Matth. hierher gezogene Wort Mt 11,12 // Lk 16,16 sagt: das Gesetz und die Propheten haben ihre Zeit bis zum Johannes gehabt — dann bricht das Gottesreich mit Gewalt hervor.[3] Aber wo

---

[1] Die Meinung, dass dieses Wort die Fortsetzung des Zitats des Wortes der Weisheit Mt 23,34ff//Lk 11,49ff wäre — vgl. KLOSTERMANN, Das Matthäus-Evangelium², S. 190 — ist unhaltbar. Mt 23,36//Lk 11,51b lässt sich deutlich als das kommentierende Schlusswort zum Zitat erkennen. In der Logia-Überlieferung waren die beiden Worte, wie Luk. zeigt, wahrscheinlich geschieden; erst Matth. hat sie wegen der in beiden erwähnten Verfolgungen der Propheten zusammengestellt.

[2] Dies ist in der lukanischen Version des Wortes — ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε — besonders deutlich.

[3] Provisorisch nehme ich diese Deutung des Wortes an.

ist denn der Messias? Diese Frage ergibt sich notwendig aus Mt 11,10 // Lk 7,27, wo Johannes nicht nur als der Vorläufer der messianischen Zeit, sondern als der Vorläufer des Messias bezeichnet wird. Dagegen enthalten Lk 7,28//Mt 11,11 und Lk 16,16//Mt 11,12 an sich nur den Gegensatz zwischen der alten und der neuen Zeit. Johannes ist der grösste und letzte der Propheten des alten Bundes, jetzt kommt das Gottesreich. Der Messias als Vertreter des Gottesreiches ist in diesen Worten nicht notwendig vorausgesetzt. Wenn aber der messianische Anspruch des Redenden aus anderen Gründen feststeht, liegt auch in diesen Worten unausgesprochen das Geheimnis des verborgenen Messias. Die neue Zeit bricht ein, weil der Messias schon da ist und im Verborgenen wirkt. In diesem Sinne werden diese Worte jedenfalls in der Überlieferung verstanden. Die nächste Parallele ist das Wort über die Bedeutung der Dämonenaustreibungen als Zeichen der Ankunft des Gottesreiches.

Eine ähnliche Unbestimmtheit prägt das Wort Lk 11,31 f//Mt 12,41 f: Hier ist mehr als Salomo, mehr als Jona. Das heisst nicht nur, dass in Jesu Verkündigung eine noch grössere Weisheit als die des Salomo, eine noch wichtigere Botschaft als die des Jona vorgetragen wird. Hier begegnet etwas die alten Massen schlechthin Überragendes. Es handelt sich um denselben Gegensatz zwischen dem Grössten des alten Bundes und dem Neuen, das jetzt geschieht, wie im Worte über den Täufer. In der Wirksamkeit Jesu ist das eschatologische Heil vorhanden. Das Gottesreich ist im Kommen. Aber wiederum: Wie konnte das durch die Wirksamkeit Jesu geschehen? Das Wort hat eine auffallende persönliche Zuspitzung: mehr als Salomo, mehr als Jona. Das Geheimnis des anbrechenden Gottesreiches konzentriert sich im Geheimnis der Person Jesu.

Die eschatologische Situation ist auch vorausgesetzt in der Seligpreisung der Jünger Lk 10,23 f//Mt 13,16 f. Was die Könige und die Propheten zu sehen wünschten, aber erst die Jünger erleben dürfen, ist der Einbruch der Heilszeit. An sich genügt das zur Erklärung des Wortes. Aber wenn Jesus der Messias ist, ist das Heil an seine Person gebunden. Die Jünger sind selig, weil sie den Messias und das durch ihn gebrachte Heil sehen. In diesem Sinne hat die Überlieferung das Wort verstanden, und der bei Luk vorliegende Zusammenhang — der vielleicht vor-lukanisch ist — setzt einen solchen Inhalt

des Wortes voraus.[1] Ob er auch der ursprüngliche ist, hängt — wenn es ein Wort Jesu ist — davon ab, ob sich Jesus selbst als der Messias angesehen hat. Wenn eine Beziehung zum Messias vorhanden ist, lässt auch dieses Wort die Vorstellung vom verborgenen Messias zum Ausdruck kommen. Es setzt voraus, dass selbst die Jünger noch nicht die wahre Bedeutung, dessen was sie miterleben, erkannt haben. Diese wird ihnen von Jesus durch den Vergleich mit den Hoffnungen der Könige und der Propheten nicht klar gesagt, aber geheimnisvoll angedeutet. Sowohl die allgemeine eschatologische Bedeutung der Gegenwart als die verborgene Erscheinung des Messias ist ihnen noch unbekannt, obgleich sie mitten darin stehen.[2]

Das Gottesreich bricht ein, der Messias ist gekommen — aber alles geschieht noch im Verborgenen. Um so mehr gilt es auf die Zeit zu achten, damit man die Bedeutung des Geschehens erkenne, Lk 12,54 ff.[3] Matth:s Umgestaltung der Seligpreisung an die Jünger[4] ist an sich sinnvoll: man muss nicht nur äusserlich die Dinge erleben, sondern ihren tiefen Sinn sehen. Was verborgen ist, muss einem geoffenbart werden.

Davon redet das viel umschriebene Wort Lk 10,21 f//Mt 11,25 ff.[5] Dieses »johanneische« Wort, das man so oft als einen Fremdkörper

---

[1] Mt 13,16 ist eine sekundäre Umformung des Wortes im Sinne der markinischen Parabeltheorie.

[2] Anders in der sekundären Matth.-Form. Dort werden die Jünger gepriesen, weil ihre Augen sehend und ihre Ohren hörend sind — ihnen sind schon die Geheimnisse des Gottesreiches geoffenbart worden. Matth:s ὅτι statt οἱ geht wohl auf eine falsche Deutung eines aramäischen ד zurück; so BURNEY, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, S. 77; BLACK, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, S. 52f.

[3] In anderer Form Mt 16,2f.

[4] Mt 13,16.

[5] Monographisch behandelt von T. ARVEDSON, Das Mysterium Christi, Eine Studie zu Mt 11,25—30, ASNU 7, 1937. Von früheren Behandlungen der Perikope ist besonders wichtig E. NORDEN, Agnostos Theos, 1913, S. 277—308. Vgl. ARVEDSON a.a.O. S. 3 Anm. 1. Gegen ARVEDSONS Erklärung der Perikope vgl. W. GRUNDMANN, Jesus der Galiläer und das Judentum, 1940, S. 209—223, allerdings mit Streichung des Wortes über die Erkenntnis des Sohnes Mt 11,27aβ//Lk 10,22aβ — was trotz der Textvarianten nicht berechtigt ist — und mit modernisierender Umdeutung des Inhalts; vgl. auch a.a.O. S. 93ff. Gegen Arvedson auch LIETZMANN, ZNW 37, 1938, S. 293. Lietzmann behauptet doch den hellenistischen Ursprung des Wortes.

in den Synoptikern empfunden hat und durch hellenistische Parallelen hat erklären wollen, lässt sich aus denselben jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen verstehen, die uns den Schlüssel zum Verständnis der bisher behandelten Zeugnisse vom Messiasgeheimnis gegeben haben.

Zunächst finden wir in Lk 10,21//Mt 11,25 f den bekannten Gegensatz zwischen den Empfängern der Offenbarung und den Aussenstehenden und seine Begründung in Gottes Willen. Das ist ganz im Stil des apokalyptischen Offenbarungsbegriffes und der sonstigen synoptischen Überlieferung vom Messiasgeheimnis und seiner Erkenntnis.[1] Nur die Bezeichnung der beiden Gruppen als »die Weisen und Klugen» einerseits, »die Unmündigen» andererseits ist von den apokalyptischen Voraussetzungen her auffallend. In der Apokalyptik sind die Gerechten als die Gesetzestreuen und die Empfänger der apokalyptischen Offenbarung »die Weisen»,[2] während im evangelischen Wort »die Einfältigen» zur Kenntnis der göttlichen Geheimnisse auserwählt sind. Doch lässt sich auch dieser Zug erklären, einerseits von dem jüdischen Gebrauch des Begriffes »die Einfältigen» her, andererseits aus dem eigentümlichen Inhalt der Botschaft Jesu.

Im AT kommt פתי = νήπιος[3] hauptsächlich in der Weisheitsliteratur vor. Es steht dort als Bezeichnung des Unwissenden, des Toren, der die Weisheit der Gottesfurcht nicht gelernt hat.[4] Das Wort hat also

---

[1] Das ταῦτα muss sich auf die von Jesus gebrachte Botschaft, besonders auf die messianische Art seiner Sendung beziehen; vgl. N. JOHANSSON Parakletoi, S. 202.

[2] Dan. 12,3.10; I Hen. 98,9; 99,10; 100,6; 104,12; II Bar. 28,1; 48,24.32f; 46,5.

[3] In LXX steht νήπιος auch als Übersetzung von anderen Wörtern mit der Bedeutung »Kind«; vgl. BERTRAM, ThW IV, S. 915ff. Als semitisches Urwort kann wegen des Gegensatzes zu »den Weisen und Klugen« im hier behandelten Jesuswort aber nur פתי in Frage kommen.

[4] Prov. 1,4.22.32; 7,7; 8,5; 9,4.6.16; 14,15.18; 19,25; 21,11; 22,3; 27,12; Ps. 19,8; 119,130. Ähnlich — aber ohne den besonderen religiös-ethischen Aspekt — im allgemeinen griechischen Sprachgebrauch; vgl. BERTRAM, ThW IV, S. 914f. — Wenn die Weisheit sich mit ihrer Offenbarung besonders an die Einfältigen wendet (vgl. dazu auch Sap. 10,21), liegt darin nicht die Vorstellung, dass diese Menschen in besonderem Masse für die Offenbarung empfänglich oder für ihren Besitz auserwählt wären. Sie sind nur deswegen genannt, weil sie als Unwissende in besonderem Masse die Belehrung brau-

einen negativen Inhalt. Der Einfältige ist der Gegensatz des Frommen und des Gerechten. Aber zugleich ist das Wort die Bezeichnung des kindisch Unerfahrenen und Hilfsbedürftigen. In diesem Sinne wird das Wort Ps. 116,6 gebraucht: »JHWH behütet die Einfältigen; ich bin schwach und er hilft mir.« Auch die kindische Unschuld kann in das Wort hineingelegt werden. Das tritt schon in Hes. 45,20 zutage, wo der Einfältige mit dem unwissentlich Sündigenden gleichgesetzt wird. In LXX wird die Verschiebung des Begriffes in dieser Richtung ganz deutlich, indem hier nicht nur die dem alten Sinne entsprechende Übersetzung ἄφρων[1] gebraucht wird, sondern auch ἄκακος[2] und νήπιος ohne negativen Inhalt.[3] So steht das Wort im religiösen Sprachgebrauch des Judentums in derselben Reihe wie »die Armen«, »die Demütigen«, »die Geringen« als Bezeichnung der Frommen, deren sich Gott besonders annimmt. In diesem Sinne finden wir es jetzt in den Toten-Meer-Rollen, wo es parallel mit »die Armen« als eine Selbstbezeichnung der Mitglieder der Sekte des Neuen Bundes gebraucht wird.[4] Das ist das nächste Gegenstück zum Gebrauch des Wortes in Lk 10,21//Mt 11,25. Eine eschatologische Sekte, die sich als Besitzer der göttlichen Geheimnisse weiss, nennt sich die Armen und die Einfältigen. Auch die konkrete Situation ist in beiden Fällen ähnlich. Die Sekte des Neuen Bundes, die uns in den Toten-Meer-Rollen entgegentritt, ist eine Gruppe, die von den öffentlichen Behörden des Judentums verstossen und verfolgt worden ist. Dieselbe Lage liegt im Urchristentum vor. Die Weisen und Klugen des Volkes, die Schriftgelehrten und die religiösen Führer[5] haben Jesus und seine Botschaft verworfen. Gehör hat er hauptsächlich unter den Geringen im Volke gefunden. Das ist der geschichtliche Hintergrund zum Gegensatz zwischen den Weisen

---

chen. Eine Parallele zum nt.lichen Glauben an die Offenbarung an die Unmündigen liegt in solchen Worten nicht vor.

[1] LXX Prov. 7,7; 9,4.[6].16; 14,18; 19,25; 22,3; 27,12.

[2] LXX Prov. 1,4.22; 8,5; 14,15 (hier wohl jedoch im tadelnden Sinne; vgl. BERTRAM, ThW IV, S. 918); 21,11 (B^{ab} א A).

[3] LXX Prov. 1,32; Ps. 18,8; 114,6; 118,130; Hes. 45,20 (A). νήπιος in negativem Sinn wird dagegen von Aquila Prov. 1,22 und Symmakus Prov. 1,32 gebraucht; vgl. BERTRAM, ThW IV, S. 917.

[4] DSH XII,4. פתאי יהודה עושה התורה.

[5] »Die Weisen«, החכמים, ist eine geläufige Bezeichnung der Schriftgelehrten.

und Klugen und den Einfältigen in diesem Jesuswort. Aber zugleich und vor allem hat es seine Voraussetzung in der religiösen Umformung des Begriffes »einfältig« im Judentum, die wir skizziert haben, und letzten Endes in der Eigenart der Verkündigung Jesu.[1] Eine ähnliche Verschiebung in der Bedeutung des Begriffes »die Weisen« lässt sich im Judentum nicht feststellen. Diese ist eine spezifisch christliche Erscheinung, die nur aus der antipharisäischen Tendenz des Evangeliums Jesu, nach dem Gottes Gnade besonders den Verachteten und den Sündern gegeben wird, zu verstehen ist.

Lk 10,22//Mt 11,27 hat man im Sinne der hellenistischen Mystik verstehen wollen, wo die gegenseitige Erkenntnis des Gläubigen und seines Gottes betont wird.[2] Die herangezogenen Parallelen treffen aber nicht zu, da die in dem evangelischen Wort vorausgesetzte Exclusivität des Verhältnisses des Sohnes zum Vater darin nicht zu finden ist.[3] Es handelt sich dort vielmehr um eine Erkenntnis Gottes, die prinzipiell jedem Menschen möglich ist. Nach dem evangelischen Wort steht dagegen der Sohn in einem völlig einzigartigen Verhältnis zum Vater. Von der mystischen Gemeinschaft des Frommen mit Gott ist hier nicht die Rede, sondern von der Offenbarung der göttlichen Geheimnisse an einen ganz bestimmten Offenbarungsträger und durch ihn an andere. Das stimmt ganz mit den Menschensohnvorstellungen der Apokalyptik überein.

Der Satz, dass niemand ausser dem Vater den Sohn kennt, hat oft den Exegeten Schwierigkeiten bereitet. Wie die Textgeschichte zeigt, hat man sie schon in der alten Kirche empfunden und ist dadurch zu Umstellungen geführt worden, die den klaren Sinn des Logions verdunkeln.[4] Tatsächlich verschwindet jede Schwierigkeit, wenn man von den apokalyptischen Menschensohnvorstellungen ausgeht. Alles ist dem Sohne von seinem Vater übergeben. Das

---

[1] Mit Recht bestreitet man, dass das Wort Jesu aus einer *besonderen* Situation im Leben Jesu zu verstehen wäre; vgl. BERTRAM, ThW IV. S. 923. Aber darin spiegelt sich die *Gesamtsituation* des Lebens Jesu, und diese ist durch die Eigenart seines Evangeliums bestimmt.

[2] NORDEN, Agnostos Theos, S. 287f; BOUSSET, Kyrios Christos[3], S. 48f; ARVEDSON, Das Mysterium Christi, S. 154f; DIBELIUS, Formgeschichte[2], S. 279ff.

[3] Dies hat E. PERCY, Die Botschaft Jesu, S. 266ff mit Recht betont.

[4] Vgl. PERCY a.a.O. S. 260 ff; s. auch NORDEN a.a.O. S. 285 ff.

stimmt mit dem Glauben, dass die himmlischen Geheimnisse dem Menschensohn übergeben worden sind. »Und niemand kennt den Sohn ausser dem Vater«. Der beste Kommentar zu dieser Aussage ist I Hen. 48,6 f und 62,7.[1] Der Menschensohn ist selbst eines der himmlischen Geheimnisse. Er ist von Gott verborgen worden, und nur von denen erkannt, denen Gott ihn geoffenbart hat. Diese auch in anderen synoptischen Worten vorausgesetzte Anschauung macht den Sinn dieser Aussage ganz klar.

Das Wort über die Verborgenheit des Vaters ist auffallender. Im Judentum wie in der Verkündigung Jesu, wie sie gewöhnlich in den Synoptikern hervortritt, ist Gott nicht der Unbekannte, dessen Geheimnis geoffenbart werden muss, damit man ihn erkenne. Gott hat sich schon geoffenbart. Man weiss, wer er ist, es geht nur darum, ob man ihm gehorcht oder nicht. Nun finden wir aber in der Apokalyptik, trotz dieser auch dort vorausgesetzten allgemeinen Erkenntnis von Gott, die Vorstellung von den Geheimnissen, die Gott in seiner himmlischen Hoheit umgeben und dem gewöhnlichen Menschen verborgen sind. Die Offenbarung dieser *theosophischen* Geheimnisse ist ein wichtiges Element in der Apokalyptik, das in der späteren jüdischen Mystik mit dem Terminus *Ma'ᵃsœ Mœrkaba* bezeichnet wird. Insofern hat man hier ein Gegenstück zur Vorstellung des verborgenen Gottes im Jesuswort. Auch die *Offenbarung* des verborgenen Gottes durch den Sohn hat in der Apokalyptik ihre Parallele darin, dass der Menschensohn der Besitzer aller himmlischen Geheimnisse ist und sie den Auserwählten offenbaren wird.[2] So weit ist alles klar. Aber nach der sonstigen synoptischen Überlieferung fehlt in der Verkündigung Jesu gerade das Interesse für die theosophischen Geheimnisse der Apokalyptik. Nicht Gott in seiner verborgenen himmlischen Erhabenheit will er den Menschen offenbaren, sondern Gott in seiner Beziehung zu den Menschen. Gewiss hat er darüber Neues verkündigt, was den Zuhörern nicht leicht zugänglich war, vor allem die *radikale* Liebe Gottes zu den

---

[1] Vgl. oben S. 45 f. — Die Lesart γινώσκει//ἐπιγινώσκει wird gegenüber ἔγνω ursprünglich sein. Sie stimmt zu den apokalyptischen Voraussetzungen des Wortes am besten. Dass ἔγνω in den von NORDEN a.a.O. S. 301 f herangezogenen Parallelen gebraucht wird, erklärt sich daraus, dass die Erkenntnis dort als zeitlich erworben angesehen wird.

[2] Vgl. oben S. 44 f.

Sündern. Das könnte an sich ein passender Hintergrund zu einem Wort über die Notwendigkeit der von Jesus gebrachten Offenbarung für die rechte Gotteserkenntnis sein. Aber das hier überlieferte Wort hat einen geheimnisvollen Klang, der durch eine solche religiös-ethische Bezogenheit sich nicht erklären lässt. Natürlich gehört auch die Botschaft von der radikalen Liebe Gottes zu der von Jesus gebrachten Gotteserkenntnis, aber das Wort greift tiefer in das Geheimnis Gottes hinein. Es handelt sich hier um die tiefste Erkenntnis des verborgenen Wesens Gottes. Nicht die theosophischen Geheimnisse der Apokalyptik werden von Jesus geoffenbart, aber seine Botschaft enthält die Offenbarung des verborgenen Gottes, der den Menschen sonst ein Geheimnis bleibt. Das ist aber eine Weiterführung des apokalyptischen Glaubens an die Offenbarung der himmlischen Geheimnisse durch den Menschensohn, die durchaus verständlich ist. Jesu Beziehung zur Apokalyptik besteht ja nicht darin, dass er einfach die apokalyptischen Vorstellungen übernommen hat. Die Apokalyptik hat das Milieu geschaffen, das die notwendige Voraussetzung seines Wirkens war, aber bei der Ausformung seiner eigenen Anschauung und Botschaft hat er die apokalyptischen Vorstellungen nicht nur benutzt, sondern zugleich umgeformt.

Es besteht auch kein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen dem hier vorliegenden Jesuswort und der sonstigen synoptischen Überlieferung. Wenn man die Bedeutung des Glaubens an das in Jesus zugleich geoffenbarte und verborgene Mysterium sowohl im NT überhaupt als bei den Synoptikern beachtet, ist es nicht merkwürdig, dass in der synoptischen Überlieferung einmal auch ein Wort über den verborgenen Gott erscheint, zumal da dieses Wort auch auf jeden Versuch verzichtet, im Stil der Apokalyptik diesen verborgenen Gott in seiner himmlischen Erhabenheit zu beschreiben. Wenn man dieses Wort als Fremdkörper in den Synoptikern empfunden hat, erklärt sich dies daraus, dass man die Bedeutung des Mysteriums in der synoptischen Überlieferung nicht genügend beachtet hat. Nachdem dies geschehen ist, stellt sich das Logion dar als ein zwar eigenartig ausgestaltetes, aber jedoch aus denselben Voraussetzungen wie die synoptische Überlieferung überhaupt gewachsenes Wort.

Auch der absolute Gebrauch der Namen »der Vater« und »der Sohn« ist in der synoptischen Überlieferung auffallend, aber nicht

ganz ohne Gegenstück.[1] Dagegen kann er aus dem Judentum nicht erklärt werden. Im Judentum sind diese Termini nicht gebraucht, und sie können von jüdischen Voraussetzungen her nicht gebraucht werden. Es handelt sich hier um einen christlichen Sprachgebrauch.

Soviel wird nach dem Gesagten klar sein, dass auch dieses Jesuswort sich aus dem palästinischen Milieu des Urchristentums verstehen lässt. Ob das Wort auch im Munde Jesu denkbar ist, ist eine später zu erörternde Frage.

Als Ergebnis der bisherigen Untersuchung hat sich gezeigt, dass mehrere Worte in der Logia-Überlieferung das Messiasgeheimnis im Sinne des Glaubens an den gegenwärtigen, aber noch verborgenen Messias voraussetzen oder zum Ausdruck bringen. Dagegen fehlen die speziellen markinischen Ausdrücke des Messiasgeheimnisses.

Auch die Parabeltheorie von Mk 4,11 f hat in der Logia-Überlieferung keine Anknüpfung. Viele der Bildworte und Gleichnisse der Logia-Überlieferung haben eine deutliche didaktische Einrichtung.[2] Sie appellieren an die Erfahrung und das Nachdenken der Zuhörer und wollen ihr eigenes Urteil hervorrufen.[3] Die argumentierende Frage wird gebraucht, oder das Bildwort hat den Charakter eines Sprichwortes, das von niemand bestritten wird.[4] Die Anwendung des Bildes wird oft, schon in der Überlieferung, deutlich angegeben; Bild und Anwendung hören organisch zusammen.[5] Auch wo eine ausdrückliche Anwendung fehlt, kann die Absicht des Gleichnisses ganz deutlich sein.[6] Wo sie nicht mehr sicher zu bestimmen ist, ist das Bild derart, dass es eine ohne weiteres verständliche und unbestreitbare Erfahrung ausdrückt, die ohne Zweifel ursprünglich zur

---

[1] Mk 13,32//Mt 24,36.

[2] Lk 6,39//Mt 15,14; Lk 6,40//Mt 10,24f; Lk 6,41f//Mt 7,3ff; Lk 6,43ff//Mt 7,16ff (12,33ff); Lk 6,47ff//Mt7,24ff; Lk 11,11ff//Mt 7,9ff; Lk 11,33//Mt 5,15; Lk 11,34f//Mt 6,22f; Lk 14,5//Mt 12,11; Lk 14,34//Mt 5,13.

[3] Lk 6,39//Mt 15,14; Lk 6,43ff//Mt 7,16ff (12,33ff); Lk 11,11ff//Mt 7,9ff; Lk 11,33//Mt 5,15; Lk 14,5//Mt 12,11; Lk 14,34//Mt 5,13.

[4] Lk 6,40//Mt 10,24f.

[5] Lk 6,43f//Mt 12,33ff (7,16ff); Lk 6,47ff//Mt 7,24ff; Lk 11,11ff//Mt 7,9ff; Lk 11,34f//Mt 6,22f (trotz der verschiedenen Formulierung wird die Anwendung ursprünglich sein; die Matth.-Form klingt ursprünglicher; vgl. SJÖBERG, Das Licht in dir, StTh 5, 1951, S. 89).

[6] Lk 6,41f//Mt 7,3ff; Lk 14,5 [//Mt 12,11f].

Beleuchtung eines ethischen oder religiösen Unterrichts gebraucht wurde, obgleich diese Applizierung nicht mehr rekonstruiert werden kann.[1]

Auch die Gleichnisse, die auf die Ankunft des Gottesreiches vorbereiten wollen, haben eine ähnliche didaktische Einrichtung.[2] Lk 12,39 f//Mt 24,43 f appelliert Jesus an die allgemeine Erfahrung und gibt eine deutliche Anwendung des Gleichnisses. Auch wenn keine Deutung gegeben wird, ist die Absicht des Gleichnisses durch die eindringliche Mahnung, die darin — ausgesprochen oder unausgesprochen — liegt, deutlich genug und soll von den Zuhörern verstanden werden.[3] Auch in diesen eschatologisch eingestellten Gleichnissen liegt also keine Verhüllungstendenz.

Nur in zwei Fällen, die ihre Parallelen in der Markus-Überlieferung haben, liegt in den in der Logia-Überlieferung tradierten Gleichnissen das Messiasgeheimnis eingeschlossen, einerseits im Gleichnispaar vom Senfkorn und vom Sauerteig, andererseits im Gleichnis vom Stärkeren, der den Starken besiegt.[4] Sie sind bei der Behandlung der Markus-Überlieferung oben analysiert worden.[5]

---

[1] Lk 6,39//Mt 15,14 (verschiedene Anwendung des Bildwortes bei Luk. und bei Matth.); Lk 6,40//Mt 10,24f (ebenso); Lk 11,33//Mt 5,15 (sekundäre Anwendung Mt 5,16; vgl. Mk 4,21); Lk 14,34f//Mt 5,13 (Matth. bezieht das Wort auf die Jünger, dieselbe Beziehung ergibt sich bei Luk. aus dem Zusammenhang; sie wird dem ursprünglichen Sinne des Gleichnisses entsprechen).

[2] Lk 13,23ff (vgl. Mt 7,13f.22f); Lk 12,39f//Mt 24,43f; Lk 12,58f (Mt 5,25f hat das eschatologische Gleichnis ethiziert); Lk 12,42—46//Mt 24,45—51; Lk 14,16—24//Mt 22,1—10; Lk 17,37//Mt 24,28; Lk 19,12—27//Mt 25, 14—30. Ob das letzte Gleichnis aus der Logia-Überlieferung stammt, ist allerdings unsicher.

[3] Lk 12,58f (//Mt 5,25f); Lk 13,23ff//Mt 7,13f.22f (Luk. beschreibt in der Form eines Gleichnisses die Lage der Ausgeschlossenen, aber die Anwendung vermischt sich mit dem Bilde sowohl in v. 26, wo die Ausgeschlossenen ihr Verhältnis zum Hausherrn beschreiben, als in der Antwort des Herrn und der Beschreibung des Schicksals des Ausgeschlossenen; Mt 7,22f hat die Gleichnisform ganz aufgegeben und spricht von Jesus und den Ungläubigen); Lk 14,16—24//Mt 22,1—10; Lk 19,12—27//Mt 25,14—30 (was speziell mit den anvertrauten Pfunden gemeint ist, können wir nicht mehr sagen, aber dass das Gleichnis von den Zuhörern verstanden werden will, leidet keinen Zweifel).

[4] Lk 13,18—21//Mt 13,31—33; Lk 11,21f (//Mt 12,29). Obgleich Matth. an dieser Stelle der Markus-Form folgt, muss, wie aus der Luk.-Version hervorgeht, auch die Logia-Überlieferung in diesem Zusammenhang dieses Gleichnis gehabt haben.

[5] Oben S. 171 f, 174; vgl. auch S. 178 f.

Es zeigt sich also, dass die Gleichnisform selbst an sich keine Verhüllungstendenz enthält. Die Gleichnisse dienen in der Logia-Überlieferung wie in den jüdischen rabbinischen Parallelen dem Unterricht und der Verkündigung. Dadurch soll das Gesagte klar gemacht werden. Die Gleichnisform ist an sich keine Rätselrede. Aber weil *gewisse* Gleichnisse das Messiasgeheimnis Jesu enthalten, bekommen sie einen nicht ohne weiteres zu enträtselnden Inhalt. *Diese* Gleichnisse werden gewissermassen zur Rätselrede. Aber das beruht nicht auf der Gleichnisform, sondern auf dem besonderen Inhalt dieser Gleichnisse.

Auch in diesen Fällen will das Gleichnis zunächst verdeutlichen. Es soll der Gegensatz zwischen dem geringen Anfang und der grossen Vollendung durch die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig besser als durch nüchterne Worte klar gemacht werden. Es soll die durch den Sieg des Stärkeren über den Starken bestimmte Situation besonders deutlich beschrieben werden. Aber die Anwendung der Gleichnisse enthält ein nicht aufgeklärtes Geheimnis. Wie kann gesagt werden, dass das Gottesreich in geringem Anfang schon da ist? Wie kann gesagt werden, dass Satan jetzt von einem Stärkeren besiegt wird? Das versteht nur, wer das Messiasgeheimnis Jesu durch Gottes Offenbarung enträtselt hat.

Das Sondergut des Matthäus

Das Sondergut des Matth. enthält sehr wenige Zeugnisse vom Messiasgeheimnis.

Die zu dieser Überlieferung gehörenden Gleichnisse bestätigen das an der Markus- und der Logia-Überlieferung gewonnene Ergebnis, dass die Gleichnisse an sich keine Geheimnisrede sind. Die Bildworte in der antipharisäischen Rede, Mt 23,24.25 f.26 f, haben einen ganz deutlichen Sinn, sie wollen das Gesagte verdeutlichen und zuspitzen, nicht verhüllen. Die eigentlichen Gleichnisse appellieren bisweilen an die allgemeine Erfahrung oder an das Nachdenken der Zuhörer, und ihr Sinn wird entweder durch den Zusammenhang — der allerdings vom Evangelisten geschaffen ist — oder durch eine ausdrückliche Anwendung am Schluss klar gemacht. Das Gleichnis vom verlorenen Schaf, Mt 18,12 ff,[1] appelliert zu Anfang an die

[1] Dieses Gleichnis gehört vielleicht, trotz der Parallele Lk 15,4ff, zur

Erfahrung der Zuhörer.[1] Beim Gleichnis von den zwei Söhnen, Mt 21,28—32, müssen die Zuhörer selbst die Folgerung ziehen, und dann wendet Jesus mit deutlichen Worten die Spitze des Gleichnisses gegen sie selbst. Das Gleichnis vom Schalksknecht, Mt 18,23—35, wird durch v. 35 ausdrücklich auf die Pflicht der Jünger zum Vergeben bezogen, und dieser Sinn wird auch durch den ganzen Aufbau des Gleichnisses — und nicht nur durch den Zusammenhang, in den er vom Evangelisten hineingestellt ist — ganz deutlich. Dass das Gleichnis von den zehn Jungfrauen, Mt 25,1—13, zur Wachsamkeit vor der letzten Stunde mahnen will, ist durch v. 13 ausdrücklich gesagt, und dieser Sinn ist auch im Gleichnis selbst ganz klar.

Auch wenn keine ausdrückliche Anwendung angegeben wird, ist der Sinn des Gleichnisses durch die entweder vom Evangelisten gegebene oder im Leben Jesu vorauszusetzende Situation klar. Das Gleichnis von den Talenten, Mt 25,14—30, bezieht sich offenbar auf die Verantwortung vor dem letzten Gericht, obgleich die exakte Bedeutung ungewiss bleibt, weil wir nicht mehr bestimmt wissen, was mit den Talenten gemeint ist. Das mit dem Gleichnis vom Hochzeitsmahl verschmolzene Gleichnis vom Manne, der kein Hochzeitskleid hatte, Mt 22,11—13, hat auch einen ganz deutlichen Inhalt: man muss für das Gottesreich bereit sein. Auch das Gleichnis von den Arbeitern am Weinberg, Mt 20,1—16, ist in der Situation der Verkündigung Jesu ganz klar: es soll die Gnade Gottes gegen die Sünder beleuchten. An die Erfahrung der Zuhörer konnte dieses Gleichnis nicht appellieren, da es eine im gewöhnlichen Leben ganz unerhörte Geschichte erzählt.[2] Eine gewisse demonstrative Tendenz liegt jedoch in der Frage des Herrn v. 15. Dadurch wird das Handeln

---

Sonderüberlieferung des Matth, da die Form und der Zusammenhang in den beiden Evangelien sehr verschieden ist. Die beiden Evangelisten haben darum wahrscheinlich das Gleichnis aus verschiedenen Traditionen übernommen.

[1] V. 14 gibt die Anwendung ausdrücklich an, ist aber wohl erst von Matth. geschaffen, da sie im jetzigen Zusammenhang des Kapitels ihre Voraussetzung hat. Eine andere, sicher ursprünglichere Anwendung bei Luk. Auch die Adressaten des Gleichnisses hat Luk. richtiger angegeben: es ist an die Gegner gerichtet, nicht wie bei Matth. an die Jünger.

[2] Das hat A. Nygren mit Recht hervorgehoben, Till förståelsen av Jesu liknelser, STK 4, 1928, S. 231 ff. Nur zieht er daraus zu weitgehende Schlüsse über den Charakter der Gleichnisse überhaupt.

des Herrn — und damit auch das Handeln Gottes durch Jesus den Sündern gegenüber — gerechtfertigt. Vor allem hat das Gleichnis aber illustrative Bedeutung: es soll den Gegensatz zwischen der pharisäischen Religion des Gesetzes und des Verdienstes und der Gnadenreligion Jesu beleuchten. Diese Gnadenbotschaft Jesu war den Zuhörern, vor allem seinen Gegnern, eine neue Lehre, die anzunehmen, ihnen schwer war. Aber sie war kein Geheimnis, das verborgen sein sollte und durch die Gleichnisform verhüllt wurde. Sie verstanden den Inhalt des Gleichnisses ganz gut, obgleich sie ihn nicht annehmen konnten.

In allen diesen Gleichnissen findet sich nichts Geheimnisvolles, das durch die Gleichnisrede zugleich geoffenbart und verhüllt würde. Durch die spätere allegorisierende Überarbeitung sind gewisse Gleichnisse allerdings in die Richtung der Geheimrede umgeformt worden.[1] Dies geschieht beim Gleichnis vom Unkraut unter den Weizen, Mt 13,24—30, durch die Hinzufügung der allegorischen Deutung Mt 13,36—43. Das Gleichnis selbst ist aber — trotz der konstruierten Situation — keine Allegorie.[2] Es schildert eine durchaus mögliche, aber ungewöhnliche Situation des gewöhnlichen Lebens. Es enthält nichts Geheimnisvolles und seine Botschaft ist klar: die grosse Scheidung soll vor dem Gericht nicht vollzogen werden, tritt aber in der letzten Stunde gewiss ein. Dasselbe sagt das Parallelgleichnis vom Fischnetz, Mt 13,47—50, obgleich hier weniger Gewicht auf den Gedanken fällt, dass die Mischung von Guten und Bösen in diesem Zeitalter bestehen muss — das wird nur als Hintergrund der eigentlichen Botschaft des Gleichnisses von der kommenden Scheidung vorausgesetzt. Dieser Sinn wird durch v. 49 f ausdrücklich angegeben, aber dieser Abschluss ist vielleicht sekundär.

Es bleibt noch das Gleichnispaar vom Schatze und von der Perle, Mt 13,44—46. Auch hier ist ganz klar, dass die Gleichnisse nicht verhüllen, sondern offenbaren wollen. Sie wollen über das Gottesreich etwas sagen, was die Zuhörer vernehmen und verstehen sollen: so viel wert ist das Himmelreich, dass man dafür gern alles opfert,

---

[1] In dieser Richtung hat Matth. auch das Gleichnis vom Hochzeitsmahl durch die allegorisierende Überarbeitung in Mt 22,6f umgeformt.

[2] Es gibt nur gewisse allegorische Züge: der Feind, die Beschreibung der Ernte = das Gericht.

wenn man es gefunden hat. In der Gleichnisform liegt auch hier keine Verhüllungstendenz, sondern das Gegenteil. Aber die Vorstellung eines Geheimnisses wird doch hier gestreift: das Gottesreich ist nicht jedem zugänglich, es ist etwas Verborgenes, das gesucht und gefunden werden muss. Damit ist das Messiasgeheimnis im prägnanten Sinne nicht berührt. Aber wir werden an die Grenze des Glaubens an das durch die verborgene Ankunft des Menschensohnes in die Welt hineinbrechende Geheimnis geführt.

Es hat sich ergeben, dass das Messiasgeheimnis in den Gleichnissen des Sonderguts des Matth. fast gar nicht zum Ausdruck kommt. Auch sonst finden wir es nur an ganz wenigen Stellen in dieser Überlieferung. Aber es gibt doch einige.

In die Geschichte vom Ährenraufen am Sabbat hat Matth. die Aussage über die Verschiebung des Sabbats durch den Dienst der Priester im Tempel hineingefügt mit dem an Mt 12,41 f//Lk 11,31 f erinnernden Wort »Ich sage euch, dass hier mehr als der Tempel ist«, Mt 12,5 f. Ob diese Aussage eine Schöpfung des Evangelisten ist oder schon in der Überlieferung gegeben war, ist aber ungewiss. Um einen sekundären Zusatz zur Geschichte wird es sich jedenfalls handeln. Aber es kann ein früher isoliert tradiertes Jesuswort sein, das in die Geschichte eingefügt worden ist.

Die Worte in der Bergpredigt »Ihr habt gehört, dass es den Alten gesagt worden ist ... Ich aber sage euch ...«, Mt 5,21 f.27 f.31 f.33 f. 38 f.43 f, haben für den Evangelisten und zweifellos auch in der Überlieferung einen deutlichen messianischen Klang. Man kann darum bezweifeln, ob man darin den verborgenen, und nicht vielmehr den geoffenbarten Messias reden gehört hat. Aber es bleibt jedoch unausgesprochen, mit welchem Recht dieser Mann sein eigenes Wort dem at.lichen Offenbarungswort gegenüberstellt. Der messianische Anspruch, von dem die Worte getragen sind, tritt nicht klar hervor, sondern steckt dahinter. Wenn die Worte ins Leben Jesu hineingesetzt werden, wird ihre geheimnisvolle Art noch deutlicher.

Auch das Wort Mt 7,6 — Werfet nicht den Hunden das Heilige, nicht den Schweinen die Perlen — gehört in diesen Zusammenhang. Es wird sich nicht nur auf die Empfänglichkeit der Hörer des Evangeliums beziehen,[1] sondern die Vorstellung enthalten, dass die gött-

[1] Trotz KLOSTERMANN, Das Evangelium des Matthäus[1], S. 66 f u.a.

lichen Geheimnisse nicht jedem unterschiedslos übergeben werden sollen, sondern nur den dafür Auserwählten. Es ist ein Bildwort, das in doppelter Weise vor der Auslieferung der geistigen Schätze an die unwürdigen Aussenstehenden warnt. Ob es in diesem Sinne im Munde Jesu möglich war, ist allerdings zu fragen. — Eine Beziehung besonders zum Messiasgeheimnis hat das Wort kaum, wohl aber zu den himmlischen Geheimnissen überhaupt, zu denen auch das Messiasgeheimnis gehört.

In prägnantester Weise kommt das Messiasgeheimnis in der Antwort Jesu auf das Messiasbekenntnis des Petrus bei Cesarea Philippi, wie sie bei Matth. tradiert ist, zum Vorschein: »Selig bist du, Simon der Sohn Jonas, denn nicht Fleisch und Blut haben dir dies geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist«, Mt 16,17. Der beste Kommentar zu dieser Stelle ist I Hen. 48,6 f: »Zu diesem Zweck [zum endzeitlichen Triumph und zum Gericht über die Sünder] ist er [der Menschensohn] auserwählt und vor ihm [dem Herrn der Geister] verborgen worden, bevor die Erde geschaffen wurde und bis in die Ewigkeit. Aber die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn den Heiligen und Gerechten geoffenbart.« Wie der Menschensohn nur durch die Weisheit Gottes den Gerechten geoffenbart wird, so ist das wahre Wesen Jesu dem Petrus nicht durch Menschen, sondern von Gott selbst geoffenbart worden. Die Messianität Jesu gehört zu den göttlichen Geheimnissen, die den Menschen nicht zugänglich sind, sondern ihnen nur durch Gottes besondere Gnade übergeben werden können.

Dieses Wort ist bestimmt keine Schöpfung des Matth. Wie wir gesehen haben, hat der Evangelist kein rechtes Verständnis für das Messiasgeheimnis. Dass er selbst diese Vorstellung hier in so betonter Weise eingetragen hätte, ist darum sehr unwahrscheinlich. Es handelt sich um ein Überlieferungselement, das nur aus einer Zeit verständlich ist, wo das Messiasgeheimnis noch eine lebendige Vorstellung war. Die zahlreichen Semitismen zeigen, dass das Wort aus der palästinischen Gemeinde stammt.[1] Gegen die Ursprünglichkeit spricht vor allem, dass Mark:s Version der Cesarea-Philippi-Perikope das Wort nicht kennt. Das ist aber nicht entscheidend. Die Tatsache,

[1] Vgl. JEREMIAS, Angelos II, 1926, S. 109; BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.², S. 149f; A. OEPKE, StTh 2, 1948 (1949—50), S. 149; CULLMANN, Petrus, S. 207f.

dass das Messiasgeheimnis eine lebendige Vorstellung ist, spricht zusammen mit der palästinischen Prägung für ein hohes Alter. In der späteren Zeit verblasste das Messiasgeheimnis. Doch werden wir dadurch nicht *notwendig* in die vormarkinische Zeit geführt. Ob das Wort ein echtes Jesuswort sein kann, muss später geprüft werden.

Das Sondergut des Lukas

Auch im Sondergut des Luk. kommt das Messiasgeheimnis nur selten zum Ausdruck. Die Geburts- und Kindheitsgeschichten lassen die Kunde von der Geburt des Messias durch verschiedene Zeugnisse bekannt werden.[1] Hier geht man nicht davon aus, dass der Messias bis zur Stunde seiner Offenbarung verborgen sein sollte. Seine Messianität ist allerdings nicht ohne weiteres an seiner schlichten Erscheinung zu erkennen, und insofern ist er auch in diesen Geschichten verborgen. Aber die Verborgenheit wird nicht bewahrt, sondern im Gegenteil von mehreren Zeugnissen geoffenbart. Nur in der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel tritt die Vorstellung vom verborgenen Messias zutage. Das Messiaskind steht mitten unter den geistigen Führern des Volkes, die sich über seine Weisheit und Einsicht verwundern, ohne zu wissen, woher sie stammten. Die Messianität wirkt sich aus, aber ist doch verborgen.[1] Auch seine Eltern verstehen ihn nicht. Die Geschichte bringt nicht den Gedanken zum Ausdruck, dass die Messianität verborgen sein soll, setzt aber eine Situation voraus, wo sie tatsächlich verborgen ist.

Bei der ersten Predigt in Nasareth, Lk 4,16 ff, bekennt sich Jesus offen als den Messias. Die Worte des Propheten werden jetzt von dem ausgesprochen, dessen Ankunft sie verheissen haben. Der Messias selbst sagt vor ihren Ohren: »Der Geist des Herrn ist über mir...«[2] In der Fortsetzung der Geschichte spürt man keine Wirkungen dieser Messiasproklamation. Es scheint als hätten die Zuhörer davon nichts verstanden. Dadurch entsteht der Eindruck, dass die Messianität trotz der offenen Worte Jesu doch ein Geheimnis geblieben wäre.

---

[1] Vgl. oben S. 144.

[2] So erklärt sich die Formulierung. »Dieses Schriftwort ist heute *vor euren Ohren* erfüllt worden«, Lk 4,21. So zu übersetzen gegen KLOSTERMANN, Das Lukas-Evangelium², S. 62f u.a.

Aber das ist nur ein Schein. Tatsächlich erklärt sich die Diskrepanz zwischen der Messiasproklamation am Anfang und der Fortsetzung daraus, dass zwei Geschichten mit einander kombiniert sind. In der letzteren, die mit Mk 6,1 ff übereinstimmt, hat Jesus nicht von seiner Messianität geredet. Darum fehlt hier jede Beziehung zur Messiasproklamation der Perikope Lk 4,16—21. Ob diese Perikope wirklich aus der Überlieferung geholt oder erst von Luk. geschaffen worden ist, kann man fragen.[1]

In der Sackäus-Geschichte nennt sich Jesus ganz offen den Menschensohn, Lk 19,10. Dieser Name ist hier eine geläufige Selbstbezeichnung Jesu wie in Mk.2,10.28.[2] Vor seinen Jüngern redet Jesus vor seinem Tode ganz offen von sich selbst als dem Menschensohn, wie es auch in der Mark.-Überlieferung geschieht, Lk 22,22.

Die besonderen markinischen Ausdrücke für das Messiasgeheimnis fehlen auch im Sondergut des Luk. In den wenigen Wundergeschichten, die dazu gehören, wird kein Schweigegebot gegeben.[3] In der Geschichte von der Heilung der zehn Aussätzigen, Lk 17,11—19, ist vorausgesetzt, dass Jesus als Wundertäter bekannt war.[4] Ebenso beim Verhör vor Herodes, Lk 23,8. Und doch ist das Messiasgeheimnis auch in diesen Geschichten tatsächlich bewahrt. Dass der Heiler der Messias ist, weiss man nicht. Die Aussätzigen rufen ihn als Meister (ἐπιστάτα) an, Lk 17,13, und nach der Auferweckung des Jünglings zu Nain nennen ihn die Leute einen grossen Propheten (προφήτης μέγας), Lk 7,16. Da die Überlieferung Jesus als den Messias ansieht, sind diese Wundergeschichten im selben Sinne wie die der Markus-Überlieferung[5] Träger des Messiasgeheimnisses: Jesus wirkt messianische Wunder, ohne als Messias erkannt zu werden.

Ob Petrus nach der Überlieferung Lk 5,1—11 den Herrn als den

---

[1] Vgl. KLOSTERMANN, Das Lukasevangelium², S. 61; J. M. CREED, The Gospel according to St. Luke, S. 65; BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.², S. 31.

[2] Auch hier lässt sich allerdings fragen, ob es sich um ein Überlieferungselement oder eine lukanische Schöpfung handelt.

[3] Dämonengeschichten kommen überhaupt nicht vor.

[4] Nach der Auferweckung des Jünglings in Nain geht der Ruf Jesu ins ganze Land hinaus, Lk 7,17, aber das wird zur lukanischen Redaktion gehören. Die Geschichte schliesst Lk 7,16 stilgemäss mit der Schilderung des Eindrucks des Geschehenen auf die Zuschauer.

[5] Vgl. oben S. 159 ff.

Messias erkannt hat, ist ungewiss.[1] Er geht von ἐπιστάτα vor dem Wunder, v. 5, zu κύριε nach dem Wunder, v. 8, über, was hier eine Steigerung der Ehrfurcht bedeutet. Petrus hat die Gegenwart des Heiligen empfunden. Aber ob er damit auch seine Messianität erkannt hat, ist unsicher. Im folgenden v. 9 wird nur die allgemeine Ratlosigkeit der Jünger, einschliesslich des Petrus, vor dem erlebten Wunder erwähnt: sie stehen vor einem göttlichen Geschehen, das sie nicht verstehen können.

In der Geschichte von der Sünderin in Simeons Haus, Lk 7,36—50, wird Jesus als Lehrer (διδάσκαλος) angeredet, v. 40, und die Frage ist nicht, ob er der Messias ist, sondern ob er ein Prophet ist, v. 39. Ein messianischer Anspruch Jesu ist also den Anwesenden unbekannt. Da die Überlieferung aber einen solchen voraussetzt, entsteht hier dieselbe Lage wie in den eben genannten Wundergeschichten. Es wird nicht vom Messiasgeheimnis geredet, aber dieses ist vorausgesetzt. Der Messias tritt nicht als Messias auf, sondern als ein Prophet. In der heutigen Gestalt der Geschichte wird aber am Ende das Messiasgeheimnis direkt angedeutet: »Wer ist denn dieser, der sogar Sünden vergibt«, v. 49. Dieser Vers ist aber wahrscheinlich sekundär — ob schon in der Überlieferung oder erst von Luk. hinzugefügt, mag hier dahingestellt sein.[2]

Eine Andeutung vom Geheimnis der Person und des Wirkens Jesu findet sich auch im Worte über Jerusalem Lk 19,41—44. Die Erlösung ist in Jesus erschienen, aber sie ist nicht ohne weiteres zu sehen. Sie ist als ein Geheimnis da, das erkannt werden muss. Wenn das nicht geschieht, geht die Stunde der Erlösung vorüber.

Einen deutlichen Ausdruck des Messiasgeheimnisses finden wir Lk 17,21, wenn die Übersetzung »Das Reich Gottes ist mitten unter euch« richtig ist.[3] Da haben wir hier dieselbe Situation wie beim Worte über die Bedeutung der Dämonenaustreibungen Lk 11,20// Mt 12,28 und ähnlichen Worten.[4] Das Gottesreich ist in der messianischen Person Jesu gegenwärtig — ohne dass die Umgebung diese Tatsache erkennt und ohne dass sie ihr deutlich gesagt wird.

---

[1] In diesem Sinne hat wohl Luk. die Geschichte verstanden; vgl. oben S. 145.

[2] Vgl. BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.², S. 19.

[3] Wie wahrscheinlich ist — auch wenn Luk. vielleicht das Wort anders gedeutet hat; vgl. CREED, The Gospel according to St. Luke, S. 219.

[4] Vgl. die unten S. 233 gegebene Zusammenstellung dieser Worte.

Endlich kommt die Vorstellung vom verborgenen Messias in der Emmausgeschichte klar zum Ausdruck. Die Jünger beschreiben die Lage des verborgenen Messias sehr treffend: Jesus war »ein Prophet, mächtig in Tat und Wort vor Gott und dem ganzen Volke... Wir aber hofften, er sei der, der Israel erlösen würde,« Lk 24,19.21. Von aussen gesehen war Jesus ein Prophet, dessen Taten und Worten in der Kraft Gottes getan und gesagt wurden, aber die Hoffnung der Jünger war, dass er der künftige Erlöser Israels sei. Das heisst nicht, dass er nur ein Prophet war, aber einst zum Messias gemacht werden sollte. Mit dieser Vorstellung vom *Messias designatus* trifft man den Sinn der nt.lichen Geschichte nicht. Die Jünger glaubten, dass Jesus Israel erlösen sollte, weil er der Messias sei. Sie glaubten die Gegenwart des verborgenen Messias zu erleben, dessen Herrlichkeit in der Stunde der eschatologischen Erlösung bald geoffenbart werden sollte. Dieser Glaube, so meinten sie, sei durch den Tod Jesu vereitelt.

Von den vielen Gleichnissen des Sonderguts des Luk. kann keines mit der markinischen Parabeltheorie in Übereinstimmung gebracht werden. Der Evangelist hat seinen Lesern durch einleitende oder abschliessende Bemerkungen oder durch die Einfügung in den Zusammenhang den Sinn der Gleichnisse klar zu machen versucht.[1] Aber auch wenn man davon absieht und die Gleichnisse als freistehende Überlieferungselemente betrachtet, lassen sie deutlich ihre Einrichtung auf die Verkündigung und den Unterricht, nicht auf die Verhüllung, erkennen.

In gewissen Fällen wollen die Gleichnisse ein Argument wider die Gegner hereinbringen und die Verkündigung und das Handeln Jesu gerechtfertigen.[2] Darum findet sich auch in diesen Gleichnissen oft die Appellierung an die Erfahrung der Zuhörer.[3] Oder der Sinn des Gleichnisses wird durch ein kurzes Wort am Ende angegeben.[4] Aber

---

[1] Vgl. oben S. 146.

[2] Lk 7,39ff; 13,15ff. Auch Gleichnisse, bei denen dieser Zweck nicht ausdrücklich angegeben ist, haben oft diese Funktion; vgl. JOACH. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 82ff. Die lukanische Einleitung zu Lk 15 hat das richtig verstanden.

[3] Lk 7,42f; 13,15; 14,28.31; 15,4.8; 17,7.

[4] Lk 7,44ff; 13,16; 15,7.10; 16,8 (v. 9 ist ein sekundärer Deutungsversuch); 17,10; 18,14a. Auch der Rahmen des Gleichnisses vom barmherzigen Samaritaner ist vielleicht nicht so bestimmt, wie man gemeint hat, als sekundär anzusehen. Das Gleichnis erreicht sein Ziel im abschliessenden Gespräch

wenn das auch nicht geschieht, lässt das Gleichnis selbst die Pointe so deutlich hervortreten, dass meistens kein Zweifel darüber besteht, wie es zu verstehen ist.[1] In gewissen Fällen bleibt die Deutung des Gleichnisses allerdings für uns unsicher, weil wir die ursprüngliche Situation nicht mehr kennen, aber auch in diesen Fällen ist soviel klar, dass das Gleichnis verstanden werden will. Eine Verhüllungstendenz ist nirgends zu finden. Natürlich können die Zuhörer nicht immer die Botschaft des Gleichnisses billigen. Es handelt sich mehrmals um eine religiöse Verkündigung, die ihrem eigenen, geerbten und gewohnten Glauben widerspricht. Darum haben sie an gewissen Gleichnissen Anstoss genommen und ihre Botschaft nicht annehmen wollen.[2] Aber das geschieht nicht, weil sie den Sinn der Gleichnisse

---

Jesu mit dem Schriftgelehrten, Lk 10,36f, und scheint vom Anfang an darauf eingerichtet zu sein.

[1] Lk 10,30—35: die Pointe muss im Gegensatz zwischen dem Handeln des Priesters und des Leviten einerseits und dem des Samaritaners andererseits liegen (aber vielleicht ist der Rahmen ursprünglich, vgl. vorige Anm.); 12,16—20: die Gefahr des Vertrauens auf den irdischen Reichtum — diese Pointe ist richtig durch v. 21 angegeben, aber dieser ist vielleicht sekundär; so JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 69; 13,6—9: die Gnadenzeit für Israel, die noch gegeben ist und doch ihr Ende haben wird (Luk. macht das Gleichnis durch den Zusammenhang einseitig zu einem Besserungsruf); 15,11—32: der Kontrast zwischen der Einstellung des Vaters und der des älteren Bruders zum heimkehrenden Sohn — mit Zusammenfassung der positiven Botschaft des Gleichnisses in v. 32; 16,19—31: die Umwälzung des Verhältnisses zwischen Reich und Arm, Unbarmherzig und Notleidend in der zukünftigen Welt und die Unmöglichkeit und Überflüssigkeit der Bestätigung der Botschaft der heiligen Schrift durch einen Sendboten vom jenseits (der letzte Zug wird vom Evangelisten und in der späteren Überlieferung als eine Anspielung auf den Tod Christi verstanden sein); 18,1—8 und 11,5—8: der Erfolg des aushaltenden Gebets. — JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 87ff will in den beiden letzten Gleichnissen die Botschaft von der Gnade Gottes gegen die Geringen und Verachteten finden, und stellt sie mit Lk 18,9—14 zusammen, was Luk., trotz JEREMIAS a.a.O. S. 88, nicht tut. Aber diese Deutung wird dem in den Gleichnissen zentralen Zuge des aushaltenden Betens nicht gerecht. Luk. hat die Gleichnisse richtig verstanden: es lohnt sich zu beten — schon einem schläfrigen, unwilligen Freund, einem ungerechten Richter gegenüber, um wie viel mehr Gott gegenüber.

[2] Das haben NYGREN, STK 4, 1928, S. 226—236 und N. JOHANSSON, Bibelns värld och vår, 1949, S. 49ff ganz richtig gesehen. Vgl. auch JOACH. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 82—90. Im Sondergut des Luk. sind besonders die Gleichnisse von Gottes Verhältnis zu den Gerechten und den

nicht verstanden haben. Im Gegenteil, eben weil die Botschaft Jesu durch die Gleichnisse klar und deutlich hervortritt, müssen sie ihn verwerfen.

Da keines der im Sondergut des Luk. vorkommenden Gleichnisse sich besonders auf die Messianität Jesu bezieht, kommt auch nicht durch eine solche Beziehung in diese Gleichnisse ein Geheimnis hinein.

Die besonderen markinischen Ausdrücke für das Messiasgeheimnis fehlen also im lukanischen Sondergut. Auch sonst ist das Messiasgeheimnis, wie wir gesehen haben, nur selten gestreift. Gewisse Spuren davon haben wir aber auch in dieser Überlieferung gefunden, und in der Emmausgeschichte hat die Vorstellung vom verborgenen Messias einen geradezu klassischen Ausdruck gefunden.

B. *Johannes*

Die Form, worin die Vorstellung vom verborgenen Messias im Joh. auftritt, wird schon im Prolog deutlich. Einerseits heisst es: Ἦν τὸ φῶς το ἀληθινόν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω (1,9 f). Andererseits bekennt der Glaubende: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (1,14). Der Logos, das wahre Licht der Welt, ist auf der Erde erschienen, aber trotzdem wird er von der Welt nicht erkannt. Die Gläubigen aber haben seine Herrlichkeit gesehen.

Ähnliches geht aus dem Zeugnis des Täufers hervor. Zunächst redet er von dem noch Unerkannten, der jedoch tatsächlich schon da ist: Μέσος ὑμῶν στήκει ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος,

---

Sündern, Lk 15,11—32 und 18,9—14, jüdischen Zuhörern anstössig, nicht weil sie die Vergebung für die Sünder nicht kännten, sondern weil der Sünder hier den Vorrang vor dem »Gerechten« erhält. Lk 15,3—10 ist im Judentum nicht undenkbar, aber die radikale Zuspitzung des Gedankens in v. 7 und 10 ist von jüdischen Voraussetzungen her überraschend und nur aus der Spannung zwischen Jesu Botschaft von Gottes Gnade und der gegebenen jüdischen Gesetzesreligion verständlich. Anstössig sind auch Lk 10,29—37 wegen der Einstellung zu den Samaritanern und Lk 13,6—9 wegen der Erwähnung der Möglichkeit der Verwerfung Israels.

οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος (1,26 f). Aus seiner ewigen Verborgenheit ist der Gottessohn jetzt auf der Erde erschienen.[1] Aber er tritt nicht offen in seiner Herrlichkeit hervor. Auch der Täufer wusste nicht, wer er war, bis er das versprochene Zeichen des Herabkommens des Geistes über ihn erblickte und dadurch ihn erkannte.[2] Dann zeugt er aber öffentlich von ihm und zeigt auf ihn als den versprochenen Erlöser.[3] Es ist keine Rede davon, dass die Messianität Jesu unerkannt sein *sollte*.

Auch die Berufung der ersten Jünger zeigen dieselben charakteristischen Züge.[4] Jesus geht vorbei. Man kann an ihm nicht sehen, dass er der Erlöser und der Gottessohn ist. Aber der Täufer zeugt davon. Die beiden Jünger, die dann dem Jesus folgen, reden ihn zuerst als Rabbi an (1,38), werden aber schon bei diesem ersten Zusammensein mit ihm von seiner Messianität überzeugt und zeugen sofort davon vor anderen (1,41.45). Nathanael weiss zunächst nichts von einer übermenschlichen Würde Jesu, erkennt sie aber sogleich durch das Zeichen seines wunderbaren Wissens (1,48 f).

So ergibt sich: Dieser Jesus, der in seiner menschlichen Erscheinung sich nicht von anderen Lehrern und Rabbinen unterscheidet und darum nicht von jedem als der Gottessohn erkannt werden kann, wird durch das Zeugnis des Täufers und durch die Erfahrungen der Jünger an ihm von ihnen in seinem göttlichen Wesen und seiner messianischen Sendung erkannt. Aber auch sie erhalten durch diese ersten Erfahrungen nicht die volle Erkenntnis seiner Herrlichkeit. Sie werden Grösseres sehen. Eine noch herrlichere Offenbarung wird folgen.[5]

Es ist hier ein Durcheinander von Offenbarung und Verborgenheit zu finden, das für Joh. sehr charakteristisch ist. Der Gottessohn ist aus seiner himmlischen Verborgenheit herausgetreten und auf der Erde erschienen. Seine Herrlichkeit kann jetzt gesehen werden und wird auch tatsächlich von den Gläubigen gesehen. Aber wegen der Verborgenheit, die mit seiner menschlichen Existenz immer verbunden ist, kann die Welt an ihm vorbeigehen, ohne zu

---

[1] Joh. 1,30f.
[2] Joh. 1,31—34.
[3] Joh. 1,15.29—34.36.
[4] Joh. 1,35—51.
[5] Joh. 1,50f.

verstehen, wer er ist. Eine Absicht Jesu, sein Wesen zu verhüllen und die offene Verkündigung davon zu verhindern, ist allerdings dem Evangelisten ganz unbekannt. Vielmehr wird die Botschaft von der göttlichen Würde Jesu vom Anfang an offen proklamiert. Aber eine Verhüllung ist doch da. Sie ist mit der Form der sich hier vollziehenden Offenbarung des Fleisch gewordenen Logos notwendig verbunden. Der Geoffenbarte bleibt auch in seiner Offenbarung der Verborgene.[1]

Diese Lage besteht durch das ganze Evangelium hindurch. Weil die göttliche Herrlichkeit Jesu in seiner menschlichen Gestalt verborgen ist, besteht die Möglichkeit des Unglaubens vor ihm.[2] Die Menschen sehen ihn und glauben doch nicht.[3] Das ist ihre Schuld, wofür sie verurteilt werden sollen, obgleich dieses Ergebnis zugleich nach der göttlichen Auserwählung herauskommt.[4] Die Nicht-Auserwählten können den Gesandten Gottes nicht erkennen. Wenn er ihnen gegenüber seinen hohen Anspruch ausspricht, können sie das nur als Überhebung und Gotteslästerung ansehen, wofür er verurteilt werden muss.[5] Aber dass er diesen Anspruch hat, darüber kann niemand in Zweifel sein. Er hat ihn immer wieder ganz offen ausgesprochen. Darum braucht man vor dem Synedrium kein Verhör darüber anzustellen, ob Jesus diesen Anspruch gehabt hat oder nicht. Statt der Frage des Hohenpriesters im synoptischen Bericht steht im Joh. nur eine ganz allgemeine Frage nach der Lehre Jesu und auch dazu kann er mit Recht antworten, dass sie unnötig sei, weil er immer ganz offen gepredigt habe. Er hat niemals etwas verborgen.[6]

---

[1] So auch BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, 1950, S. 40f; Theologie des NT, 1953, S. 386—396.

[2] Joh. 3,11.18f.32

[3] Joh. 6,36.

[4] Joh. 6,37.44.65; 10,25; 12,37ff; 15,22ff; 16,9. Zum johanneischen »Prädestinationsgedanken«, wonach die göttliche Erwählung sich eben in der Glaubensentscheidung des Menschen auswirkt, vgl. BULTMANN, Ev. d. Joh., S. 171f; Theologie d. N.T., 1953, S. 368—372. Dies sollte allerdings nicht durch philosophische Erörterungen über die Situation des Menschen Gott gegenüber begründet, sondern aus dem Erwählungsgedanken des Judentums und des N.T., einschliesslich des Joh., verstanden werden.

[5] Joh. 5,18; 6,41f; 8,13.52f.59; 10,31—39; 19,7.

[6] Joh. 18,19ff.

In Bezug auf den Messiasnamen ist Jesus allerdings zurückhaltend. Nur der samaritanischen Frau sagt er allein, dass er der Messias ist.[1] Öffentlich nennt er sich niemals so. Trotzdem wird die Frage, ob er nicht vielleicht der Messias sein könnte, wegen seiner Wunder und Worte im Volke rege. Einige meinen, Jesus müsse doch, wenn er solches tut, der Messias sein.[2] Andere finden, dies sei unmöglich, weil seine Person nicht mit den in der heiligen Schrift gegebenen Messiasverheissungen übereinstimme.[3] Die Frage nach der Messianität Jesu wird in dieser Weise auch in diesem Evangelium gewissermassen in der Schwebe gehalten. Darum können die Juden Jesus auffordern, ihnen endlich einen klaren Bescheid darüber zu geben, ob er der Messias sei.[4]

Aber mit ebenso gutem Recht kann Jesus antworten, er habe schon längst davon geredet, sie haben ihm aber nicht geglaubt. Obgleich er den Messiasnamen nicht gebraucht hat, hat er ganz offen von seiner göttlichen Sendung und seinem göttlichen Wesen geredet und dadurch seine messianische Aufgabe, wie sie der Evangelist verstand, proklamiert. Sogar den Menschensohnnamen hat er so gebraucht, dass kein Zweifel darüber bestehen konnte, dass er sich selbst meinte.[5] Die Anschauung, dass die Draussenstehenden den messianischen Anspruch Jesu nicht kannten, hat der Evangelist darum auch nicht festhalten können. Es wird immer deutlicher, dass es darum ging, ob Jesus der Messias sei oder nicht. Die jüdischen Behörden finden sich veranlasst, die Verordnung auszufertigen, wer Jesus als den Messias bekenne, solle aus der Synagoge verstossen werden.[6] Bei Jesu letzter Auseinandersetzung mit dem Volke in Jerusalem gehen die Zuhörer selbstverständlich davon aus, dass Jesus sich selbst mit dem Messias- dem Menschensohn identifizierte,

---

[1] Joh. 4,25f. Auch dann versteht das Weib wenig oder nichts von der wahren Messianität Jesu und drückt die Botschaft davon nur zögernd aus; Joh. 4,29.

[2] Joh. 7,31.40f; vgl. 11,45; 12,11.

[3] Joh. 7,26f.41f; vgl. 1,46; 12,34.

[4] Joh. 10,24f.

[5] Joh. 5,27; 6,53f. Diese Identität wird auch sonst vorausgesetzt sein, obgleich sie nicht so deutlich wörtlich ausgesagt wird. Andererseits weiss nicht jeder, dass Jesus, der Menschensohn zu sein, beansprucht, Der Blindgeborene weiss es nicht, bis Jesus es ihm sagt; Joh. 9,17.25.30.35ff.

[6] Joh. 9,22.

obgleich ihnen diese Identifizierung nach den alten Messiaserwartungen Schwierigkeiten bereitete.[1]

Die Vermeidung des öffentlichen Gebrauchs des Messiasnamens hat nach alledem im Joh. keine prinzipielle Bedeutung. Sie ist ein Nebenzug, aus der älteren Überlieferung übernommen, der sich nicht ganz gut in die Darstellung des Evangelisten einfügt. Darin ist vielmehr eine andere Auffassung von der Offenbarung und der Verborgenheit in der Person Jesu grundlegend: Jesus tritt mit seiner Botschaft und seinem göttlich-messianischen Anspruch ganz offen auf, kann aber von den Juden nicht erkannt und anerkannt werden, weil sie als weltliche Menschen den geistigen Sinn seiner Worte und Taten nicht verstehen.

Diese Lage tritt bei den Wundern Jesu deutlich zutage. Die Wunder sind Zeichen der göttlichen Macht Jesu, und sie geschehen, damit seine Herrlichkeit offenbar werde.[2] Es ist keine Rede davon, dass die Wunder verheimlicht werden sollten. Sie erwecken eine grosse Erregung im Volke und machen die Frage nach der Messianität Jesu akut.[3] Aber was die Wunder eigentlich bedeuten, versteht man nicht, und was man vom Wundertäter denken soll, weiss man nicht recht. Nikodemus kommt zu Jesus mit dem Bekenntnis, dass er wegen der geschehenen Wunder von seiner göttlichen Sendung überzeugt war, aber wer Jesus ist, weiss er doch nicht, und seinen Worten steht er ganz verständnislos gegenüber.[4] Diese Lage besteht durchgehend bei den Wundern. Sie zeugen von der messianischen Macht und der göttlichen Herrlichkeit Jesu, aber ihr Zeugnis ist den Leuten nicht klar. Ein Zeichen, das den messianischen Anspruch Jesu bestätigte, fordert man von ihm vergebens.[5] Ein solches wäre auch nach der johanneischen Anschauung unmöglich: der fleischliche Sinn kann die geistigen Realitäten nicht erkennen, werden sie ihm auch so deutlich, wie überhaupt möglich ist, vor Augen gestellt. Auch diejenigen, die wegen der Wunder an die Messianität Jesu glauben, haben nicht den eigentlichen Sinn seines Wesens verstan-

---

[1] Joh. 12,32 f. Die Frage der Zuhörer setzt die Identität ἐγώ = ὁ χριστός = ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου voraus.

[2] Joh. 2,11; 4,54; 9,3; 11,6.39f.42; 12,37; 20,30f.

[3] Vgl. oben S. 205.

[4] Joh. 3,2.4.9.

[5] Joh. 2,18; 6,30.

den. Wenn nach dem Brotwunder die Masse von einer messianischen Begeisterung ergriffen wird, hat sie doch seine Messianität völlig missverstanden.[1] Man hat nur das äusserliche mirakulöse Geschehen gesehen, kann aber wegen der Gebundenheit in der weltlichen Einstellung seinen wirklichen Sinn nicht erkennen. Das Wunder als Zeichen, d.h. als Offenbarung einer geistigen Wirklichkeit, versteht man nicht.[2] Nur seine wirklichen Jünger, die von Gott Auserwählten, erblicken in den Wundern die sich darin offenbarende Herrlichkeit Gottes.[3] Auch bei den Wundern besteht also dieselbe Doppelheit von Offenbarung und Verborgenheit, die das ganze Evangelium kennzeichnet. Die Taten Jesu zeugen von der messianischen Würde des Gottessohnes, und aus diesen Zeugnissen sollte man eigentlich das Verständnis für seine Sendung und sein Wesen gewinnen. Aber trotzdem kann man sie sehen, ohne ihren Sinn zu erkennen, und die meisten sehen sie auch so.[4]

Mit den Worten Jesu steht es ähnlich. Die bekannten Missverständnisse der Gesprächspartner Jesu im Joh.[5] entstehen dadurch, dass Jesus allerdings ganz offen seine Botschaft darstellt, von den Zuhörern aber nicht verstanden wird, weil ihre Gedanken sich auf einer anderen, niedrigeren Ebene bewegen als Jesu eigene. Obgleich Jesus die Wahrheit möglichst klar darstellt, bleibt sie den Hörern verborgen, weil sie nicht die notwendigen Voraussetzungen besitzen, um ihren Sinn zu erkennen. Dadurch entsteht der Eindruck, als hätte Jesus vor den Juden immer wieder mit verhüllenden und andeutenden Worten seine Botschaft vorgetragen. Sie verstehen nicht, was er sagt und können es auch nicht. Aber das beruht nicht darauf, dass Jesus absichtlich seiner Predigt eine verhüllende Form

---

[1] Joh. 6,14f.

[2] Joh. 6,26. Auch Leute, die zunächst an Jesus glauben, haben seine Botschaft nicht verstanden und ziehen sich darum wieder von ihm zurück; Joh. 6,60.66. Vgl. den Gegensatz zwischen dem Glauben und der *wahren* Jüngerschaft Joh. 8,30f. Hier redet Jesus zu den an ihn glaubenden Juden — vgl. die Anwendung dieses Wortes im Joh. — in derselben Weise wie zu den Ungläubigen, und sie empfangen seine Worte in derselben Weise.

[3] Joh. 11,40.

[4] Vgl. die Ungewissheit der Zuhörer über die Art der Himmelsstimme Joh. 12,29.

[5] Joh. 2,20; 3,3f; 4,10ff; 6,32ff; 7,34ff; 8,22f. Dasselbe bei den Jüngern Joh. 4,32f; 14,4f.7ff; 16,17f.

gab, damit sie den Hörern verschlossen bliebe. Nur vereinzelt finden sich wirkliche Rätselworte, die die Sache nicht klar aussagen, sondern unter einer bildhaften Umschreibung verhüllen.[1] In den meisten Fällen spricht Jesus direkt seine Gedanken aus, und wenn sein erstes Wort wegen seiner Kürze und Doppeldeutigkeit doch etwas Rätselhaftes an sich hat, nimmt er denselben Gedanken gleich noch einmal auf, um ihn näher auszuführen.[2] Er redet ganz offen von der Wahrheit — oder vielmehr: *er redet davon so offen, wie es in dieser Welt überhaupt möglich ist*[3] — aber die Zuhörer können ihn doch nicht verstehen, weil sie für die Wahrheit nicht reif sind. Eine Verhüllungsabsicht ist in Jesu Worten nicht zu finden, und doch ist die Verhüllung da. Es kann nicht anders sein, wenn er zu weltlichen Menschen von geistigen Dingen spricht.

Die Jünger Jesu haben von Anfang an verstanden, dass er der Messias ist. Das Bekenntnis des Petrus Joh. 6,68 f hat darum nicht die zentrale Stellung wie das entsprechende Bekenntnis in Mk 8,29. Es enthält nur die Bestätigung des schon seit lange bestehenden Glaubens der Zwölf. Auch in der Darstellung der Jünger macht sich aber die Doppelheit von Offenbarung und Geheimnis geltend. Gewisse Taten und Worte Jesu können sie nicht sofort verstehen, sondern haben ihren Sinn erst nach seiner Auferstehung erkannt.[4] Besonders in den Abschiedsreden tritt ihr Unverständnis gegenüber den Worten Jesu mehrmals hervor.[5] Sie haben hier zum Teil die Rolle der missverstehenden Gesprächspartner Jesu übernommen. Mit Recht erstaunt Jesus über ihre unverständigen Fragen und Bitten. Nach alle dem, was im Evangelium erzählt und gesagt worden ist, hätten sie solches nicht fragen müssen. Aber dadurch unterstreicht der Evangelist noch einmal seinen Glauben, dass Jesu Worte bei aller Offenheit doch ein nicht ohne weiteres zu erkennendes Geheimnis enthält. Er redet von Dingen, die dem gewöhnlichen

---

[1] Joh. 2,19; 12,32.

[2] Joh. 3,5ff; 4,13ff; 6,34f; 8,22f. Über doppeldeutige Ausdrücke im Joh. vgl. CULLMANN, ThZ 4, 1948, S. 360—372; Urchristentum und Gottesdienst², AThANT 3, 1950, S. 50—57.

[3] Über das Reden ἐν παροιμίαις vgl. unten S. 209.

[4] Joh. 2,22; 12,16; 13,7; 20,9. Vgl. WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 183f.

[5] Joh. 13,36ff; 14,4f.7ff.22ff; 16,16ff. Ähnlich in der früheren Zeit Joh. 4,32f; 11,11ff.

menschlichen Verstand verschlossen sind. Selbst die Jünger verstehen ihn nicht völlig.

Eine Variante dieses Gedankens ist, dass Jesus den Jüngern gewisse Dinge überhaupt nicht gesagt hat, weil sie dafür noch nicht reif waren. Erst der Paraklet wird sie in die volle Wahrheit führen.[1] Aber auch diese tiefere Wahrheit war tatsächlich in Jesus zu finden. Was der Paraklet lehren wird, ist die in Jesus vorhandene aber noch nicht völlig geoffenbarte — oder erkannte — Wahrheit.[2]

In der Abschiedsrede finden wir auch die Formel, wodurch sich das Verhältnis von Offenbarung und Geheimnis in den Worten Jesu erklärt. Er hat zu seinen Jüngern ἐν παροιμίαις geredet, es wird aber die Stunde kommen, wo er offen, παρρησίᾳ, zu ihnen reden wird.[3] Das Reden ἐν παροιμίαις bezieht sich nicht auf die einzelnen Bildworte in der Abschiedsrede,[4] sondern hat eine viel weitere Tragweite. Mit Recht findet man hier eine Beschreibung Jesu ganzer Art zu reden — zunächst in der Abschiedsrede, aber auch im ganzen Evangelium.[5] Es handelt sich nicht um bestimmte Abschnitte seiner Lehre, die er in der Form einer Gleichnisrede vorgetragen hätte. Seine Worte waren überhaupt eine Lehre ἐν παροιμίαις. Sie mussten es sein, weil er hier auf der Erde von den himmlischen Dingen sprach. Da wurden seine Worte notwendig geheimnisvoll, nicht weil er die Wahrheit absichtlich zu verhüllen suchte, sondern weil das Göttliche in dieser Welt nur als ein Geheimnis da sein kann, nur ἐν παροιμίαις verkündigt werden kann. Erst wenn die Jünger Jesus in seiner himmlischen Herrlichkeit wiedersehen — nach der Auferstehung oder bei der Parousie[6] — wird er offen, παρρησίᾳ, zu ihnen sprechen und sprechen können. Wenn die Jünger Joh. 16,29 f die letzten Worte Jesu als ein Reden ἐν παρρησίᾳ ansehen, ist das zugleich ein Vorwegnehmen dieses kommenden Erlebnisses und ein letztes Zeichen ihres Unverständnisses.[7] Die Antwort Jesu, die ihr

[1] Joh. 16,12f; vgl. 14,20.

[2] Joh. 14,25f; 16,13ff.

[3] Joh. 16,25.

[4] Joh. 15,1ff; 16,21.

[5] Vgl. WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 195f; BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, S. 452.

[6] BULTMANN, Ev. d. Joh., S. 452: »in der eschatologischen Existenz«.

[7] Das Ineinander von der Vorwegnahme des endgültigen Erkenntnisses und der Vorläufigkeit der jetzt gewonnenen Einsicht hat BULTMANN a.a.O.

baldiges Versagen voraussagt, bringt sofort in Erinnerung, dass ihre Erkenntnis noch nicht die volle Reife erlangt hat.[1]

Dass der Messias prinzipiell ein Geheimnis ist und sein soll, weiss auch Joh. Bezeichnend ist Joh. 7,27 ff. Die Juden sagen: Wenn der Messias kommt, weiss niemand, woher er stammt. Er steht plötzlich da, ohne dass man weiss, wie es geschehen ist. Geheimnisvoll, den Menschen unerkannt, ist seine Herkunft. Das stimmt genau zu den jüdischen Vorstellungen vom Menschensohne. Von Jesus aber wisse man, woher er stamme. Hier liege kein Geheimnis vor — also könne er nicht der Messias sein. Aber darin zeigt sich nach der Meinung des Evangelisten nur das gewöhnliche Missverständnis. Die Szene ist von einer göttlichen Ironie getragen. Die Juden glauben, die Herkunft Jesu zu kennen, aber tatsächlich wissen sie nichts davon. Das Geheimnis ist da, aber sie empfinden es nicht — um so weniger können sie es deuten.[2]

Dies ist die konsequent durchgeführte Anschauung des Joh. Der Messias erscheint auf der Erde. In seinen Wundern offenbart sich seine göttliche Macht und Herrlichkeit. In seinen Worten verkündigt er offen seinen messianischen Anspruch. Aber trotzdem bleibt das Geheimnis bestehen. Seine Worte werden trotz aller Ausgesprochenheit ein Reden ἐν παροιμίαις, das nicht verstanden wird. Die Zeichen der Wunder versteht man nicht. Darum erkennt man ihn nicht und glaubt nicht an ihn. Der im Fleische Erschienene bleibt doch der Welt der im Fleische Verborgene.[3] Nur die Jünger verstehen, wer er ist und glauben an ihn. Aber auch ihre Erkenntnis ist eine vorläufige, die erst nachher zur vollen Wahrheit gelangen wird.

Wenn man von Mark. zu Joh. kommt, erhält man zunächst den

S. 454ff herausgearbeitet. Anders WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 191. Schwankend W. BAUER, Das Johannesevangelium[3], 1933, S. 201.

[1] Joh. 16,31f.

[2] Ähnlich Joh. 6,42. Anders und doch dieselbe Problematik offenbarend Joh. 9,29f: die Pharisäer sagen, sie wissen, das Gott durch Mose geredet hat, woher Jesus kommt, wissen sie aber nicht. Das ist ein unbewusstes Messiasbekenntnis, wie auch durch die Antwort des Blindgeborenen hervorgehoben wird: das ist eben das Eigentümliche, dass sie den Ursprung Jesu nicht kennen und doch hat er den Blinden geheilt — wer ist er denn eigentlich? Die Antwort auf diese Frage weiss der Geheilte noch nicht, aber der Evangelist und seine Leser wissen es.

[3] Vgl. BULTMANN, Ev. d. Joh., S. 40f.

Eindruck, dass die Vorstellung vom verborgenen Messias hier zerbrochen wäre. Von der markinischen Anschauung, dass Jesus seine Messianität verbergen wollte, ist hier so gut wie nichts zu finden. Keine Schweigebefehle, keine Verheimlichung der Wunder. Der messianische Anspruch Jesu wird offen proklamiert. Als kümmerliche Reste der markinischen Anschauung könnte man das Unverständnis der Zuhörer und in gewissen Fällen der Jünger, das Reden ἐν παροιμίαις und die Joh. 10,24 ff hervortretende Unsicherheit der Juden, ob Jesus der Messias sein wollte, ansehen. Wir ständen vor der in Trümmern gefallenen Vorstellung vom Messiasgeheimnis des Mark.

Aber diese Beurteilung wäre falsch. Was wir in Joh. finden, sind nicht die Reste einer zerfallenen, nicht mehr verstandenen Lehrvorstellung, sondern eine in sich geschlossene Anschauung von der Offenbarung und der Verborgenheit im Leben Jesu.[1] Nur in Joh. 10,24 ff finden wir eine aus der älteren Überlieferung übernommene Vorstellung vom Messiasgeheimnis Jesu, die nicht ganz gut zu der Darstellung des Joh. passt, aber auch sie wird durch die Antwort Jesu auf die Frage der Juden in die johanneische Anschauung eingefügt und danach gedeutet. Das Unverständnis der Zuhörer und das Reden ἐν παροιμίαις sind dagegen für die johanneische Anschauung wesentliche Elemente. Sie sind aber nach dem für Joh. typischen Verständnis der Offenbarung und der Verborgenheit Jesu zu deuten, das ein anderes ist als bei Mark.[2] Bei Joh. wird das Geheimnis nicht dadurch bewahrt, dass etwas nicht ausgesagt oder nur in der Form des rätselhaften Gleichnisses angedeutet wird, sondern dadurch, dass die Menschen wegen ihres weltlichen Sinnes die Botschaft Jesu trotz aller Offenheit seiner Worte und Taten nicht verstehen können.

Aus dem Zerfall der markinischen Anschauung lässt sich die johanneische also nicht verstehen. Aber sie ist auch nicht durch eine Entwicklung daraus zu erklären. Die Grundkonzeption ist eine ganz andere, und die Beziehungen zu den typisch markinischen Ausdrük-

---

[1] WREDE, Das Messiasgeheimnis, S. 192 findet in der Doppelheit von Offenbarung und Verhüllung im Joh. »einen offenen Widerspruch«. Aber der Widerspruch ist nur scheinbar. Die Doppelheit ist mit der vorausgesetzten Offenbarungssituation gegeben und beruht nicht darauf, dass der Evangelist unvereinbare Gedanken mit einander verbunden hätte.

[2] Nur Joh. 10,6 findet sich ein Nachklang der markinischen Parabeltheorie.

ken des Messiasgeheimnisses sind sehr schwach — die ganze Anschauung steht vielmehr im Gegensatz dazu.

Eine bessere Anknüpfung findet man in der synoptischen *Überlieferung*. Auch dort fehlen die spezifisch markinischen Ausdrücke des Messiasgeheimnisses, aber das Geheimnis ist da. Den Draussenstehenden ist die Messianität Jesu verborgen. Seine Wunder zeugen davon, aber sie werden in ihrer messianischen Art nicht erkannt. Hinter seinen Worten und Taten liegt der messianische Anspruch, aber nur die Jünger verstehen, wer er ist. Der grosse Unterschied ist, dass Jesus in der synoptischen Überlieferung nicht öffentlich von seiner Messianität redet, während er im Joh. von Anfang an seine messianische Sendung und sein göttliches Wesen proklamiert und *trotzdem* nicht verstanden und erkannt wird. Das ist eine neue Anschauung, die letzten Endes die Schöpfung des Evangelisten oder der hinter dem Evangelium stehenden Kreise ist. Aber der geeignete Ausgangspunkt dafür war das Messiasgeheimnis in der älteren, in den Synoptikern gesammelten Tradition.[1]

Damit ist gesagt, dass die johanneische Anschauung auch Berührungen mit der jüdischen Apokalyptik hat. Die Vorstellung von den Geheimnissen, die nur den Auserwählten geoffenbart werden, ist dieselbe in beiden Fällen. Dass der Menschensohn ein Geheimnis ist, weiss Joh. aus den apokalyptischen Menschensohnerwartungen. Aber auch hier gibt es wesentliche Unterschiede. Der Offenbarungsträger, der als der Vertreter Gottes auf der Erde erscheint und doch nicht von der Welt erkannt wird, fehlt in der Apokalyptik und damit auch die Lehre vom Reden ἐν παροιμίαις im johanneischen Sinne.[2] Das hängt nun damit zusammen, dass die Apokalyptik nicht in der urchristlichen Situation des schon aus der Verborgenheit herausgetretenen und auf der Erde erschienenen Menschensohnes steht. Aber während die synoptische Deutung dieser Situation von den apokalyptischen Voraussetzungen aus verstanden werden kann,

---

[1] BULTMANN, Theologie d. N.T., S. 394 schreibt: »Man kann sagen, dass Johannes durch seine Darstellung des Wirkens Jesu als des Mensch gewordenen Gottessohnes jene Theorie des Messiasgeheimnisses des Markusevangeliums in eigentümlicher Weise weitergebildet und vertieft hat.« Diese Aussage trifft das Richtige, wenn man statt des Markus-Evangeliums die synoptische Überlieferung einsetzt.

[2] Die Bilderreden des I Hen. und ähnliches sind etwas ganz anderes.

lässt sich dies bei Joh. nicht durchführen. Darum wird es kaum möglich sein, die Entstehung der johanneischen Anschauung zu erklären, ohne auch mit dem Einfluss hellenistisch-gnostischer Vorstellungen von der Offenbarung und der Verborgenheit des Gottgesandten zu rechnen — was bei einem Evangelium, das in Ephesus am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts geschrieben ist, wenig überrascht. Dass hier eine gegenüber der synoptischen Überlieferung spätere Anschauung vorliegt, ist jedenfalls klar. Für die Frage nach dem Messiasgeheimnis im Leben Jesu kann Joh. darum nicht verwertet werden. Aber dieses Evangelium zeugt davon, wie der alte Glaube an der irdischen Verborgenheit des Messias nachwirkte und in einem neuen Milieu umgestaltet wurde. Bei aller Verschiedenheit zwischen Joh. und dem älteren Urchristentum besteht auch auf diesem Punkt eine Kontinuität.

Kap. 4

Jesus – der verborgene Menschensohn

Die Frage nach dem geschichtlichen Jesus ist in der Forschung während der letzten Jahrzehnte in den Hintergrund gedrängt worden. Man hat sogar das Schlagwort geprägt, vom geschichtlichen Jesus könne man nichts wissen. Mit erstaunlicher Bereitwilligkeit hat man dieses Schlagwort in weiten Kreisen akzeptiert.

Dies ist nur als Reaktionsphänomen verständlich. Während die liberale Jesus-Forschung in den grossen Darstellungen des Lebens Jesu in seiner inneren wie in seiner äusseren Entwicklung ihr Ziel erreichte, hat man jetzt eingesehen, dass diese Versuche, die geschichtliche Wirklichkeit hinter den Evangelien zu schildern, ungeschichtliche Konstruktionen waren. Die Quellen erlauben uns nicht solch ein detailliertes Bild des Lebens und der Person Jesu zu zeichnen. Dieser »geschichtliche« Jesus gehört nicht zur Geschichte. Diese Einsicht hat man dann dahin verallgemeinert, dass die Frage nach dem geschichtlichen Jesus überhaupt abgewiesen wurde.

Aus zwei Gründen konnte man diese Position einnehmen. Zunächst aus wissenschaftlichen Gründen. Die Analyse der Quellen führte zu diesem Ergebnis. Die Bestreitung der Möglichkeit, den geschichtlichen Jesus kennen zu lernen, ging von der radikalen Skepsis gegenüber der synoptischen Überlieferung aus, zu der BULTMANNS Analyse des Stoffes geführt hatte.[1] Wenn seine Auffassung von der

---

[1] Vgl. BULTMANN, Jesus, S. 12: »Denn freilich bin ich der Meinung, dass wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, ausserdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren«. Vgl. auch z.B. K. GROBEL, Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse, FRLANT N.F., H. 35, 1937, S. 65: »Wir kennen Jesus κατὰ σάρκα nicht!«

synoptischen Überlieferung richtig ist, schrumpft tatsächlich das Material, das als Grund eines Bildes vom geschichtlichen Jesus gebraucht werden kann, zu einem Minimum zusammen, und auch was noch bleibt, ist mit einer grossen Unsicherheit belastet. Nicht nur der »geschichtliche« Jesus der liberalen Exegetik wurde hier bedroht, sondern jede Kenntnis von der geschichtlichen Wirklichkeit des Lebens Jesu. Diese Voraussetzung in der radikalen Kritik der Evangelien wurde aber oft vergessen, wenn das Schlagwort von der Unmöglichkeit, vom geschichtlichen Jesus etwas zu wissen, wiederholt wurde.

Zweitens konnte man dieses Schlagwort aus konfessionellen oder »theologischen« Gründen bejahen. Bei BULTMANN und anderen macht sich ein Protest gegen den Historizismus in der Religion geltend. Nicht der geschichtliche Mensch Jesus, sondern das ewige Gotteswort oder — besser — die göttliche Botschaft, die durch das Evangelium den Menschen erreicht und ihn in die Entscheidung stellt, ist das Wichtige. In den Kreisen, wo man aus konfessionellen Gründen das liberale Jesusbild abgewiesen hatte, musste man natürlich mit besonderer Freude die Meldung begrüssen, dass dieser »geschichtliche« Jesus nichts als eine Konstruktion war, und dass wir nicht im Stande seien, hinter der Darstellung der Evangelien zu einem dahinter liegenden geschichtlichen Jesusbild zurückzudringen. Das einzige, uns gegebene Jesusbild sei das der Evangelien, da müsste man also — wie man gern wollte — bei diesem bleiben.

In beiden Fällen — sowohl wenn man aus konfessionellen als wenn man aus »theologischen« Gründen die Unmöglichkeit, den geschichtlichen Jesus zu erkennen, bejaht — hat man aber übersehen, dass man dadurch ein wesentliches Element des christlichen Glaubens aufgegeben hat. Es gehört zur Eigenart der christlichen Religion, dass sie in einem geschichtlichen Geschehen verankert ist. In der Diskussion über das Verhältnis des Urchristentums zu den antiken Mysterienreligionen, die durch die sogenannte religionsgeschichtliche Schule in der Exegetik angeregt wurde, wurde als wesentlicher Unterschied zwischen dem Urchristentum und den Mysterienreligionen hervorgehoben, dass die Götter, deren Tod und Auferstehung das Zentrum der Mysterienreligionen ist, alle mythische Gestalten waren, während der vom Urchristentum verkündigte Erlöser eine geschichtliche Person war, die bald vorher

vom römischen Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden war. Die Erlösung ist nach urchristlichem Glauben an den geschichtlichen Jesus, an sein Leben, Tod und Auferstehung gebunden. Die Tage sind jetzt vorüber, wo die Frage in der Wissenschaft ein Problem war, ob Jesus wirklich gelebt hat. Aber wenn Jesus zwar eine geschichtliche Person gewesen ist, wir aber von dieser geschichtlichen Person nichts wissen können, da ist der in der Kirche verkündigte und in den Evangelien geschilderte Jesus trotzdem tatsächlich eine mythologische Gestalt. Denn er hat ja da mit dem Jesus der Geschichte, der uns ganz unbekannt bleibt, nichts als den Namen gemeinsam. Da ist die nt.liche Botschaft mythologisch in einer viel radikaleren Weise als die in der heutigen Diskussion über die »Entmythologisierung» des Evangeliums vorausgesetzte.

Für den christlichen Glauben ist es von entscheidender Bedeutung, dass wir vom geschichtlichen Jesus wirklich etwas wissen können. Aus *konfessionellen* Gründen sollte man darum nicht die These von der Unmöglichkeit, hinter die Evangelien zur geschichtlichen Wirklichkeit zurückzudringen, mit Freude begrüssen. Wenn diese These wegen der Art unserer Quellen aber doch unumgänglich ist — was denn? Da muss sie allerdings bejaht werden — aber um so schlimmer für den christlichen Glauben.

Nun ist sie aber falsch. Sie beruht zum Teil auf einer viel zu schnellen Folgerung aus der durch die formgeschichtliche Methode gewonnenen Einsicht von der Art der evangelischen Überlieferung. Über den unbiographischen Charakter der evangelischen Überlieferung herrscht jetzt Einigkeit in der Forschung. Die evangelische Überlieferung ist Glaubenszeugnis, nicht Geschichtsschreibung. Es gibt kein Jesuswort, keine Einzelgeschichte in den Evangelien, die aus einem rein geschichtlichen Interesse tradiert wäre.[1] Alles soll der Verkündigung der christlichen Botschaft von der in Jesus gewonnenen Erlösung dienen. Daraus schliesst man nun: Also finden wir in den Evangelien nur die Glaubenszeugnisse der Gemeinde, nicht die Geschichte Jesu. Diese Schlussfolgerung ist aber falsch. Die richtige Schlussfolgerung ist dies: Also können die Evangelien nicht ohne weiteres als geschichtliche Dokumente behandelt werden. Auch die älteste Schicht der Überlieferung stellt uns nicht — wie die li-

[1] Ausser Mk 14,51f.

berale Forschung zu meinen geneigt war — vor die nackte Geschichte. Die Geschichte ist immer durch den urchristlichen Glauben gebrochen und gefärbt. Es muss durch kritische Analyse untersucht werden, inwiefern diese vom Glauben getragene Überlieferung die geschichtliche Wirklichkeit wiederspiegelt. Diese Analyse muss unter denselben Bedingungen ausgeführt werden, die für alle historische Forschung gelten. Dazu gehört auch, dass sie zu keinen absolut sicheren Ergebnissen führen kann, sondern nur zu Wahrscheinlichkeitsergebnissen. In gewissen Fällen ist die Wahrscheinlichkeit so gross, dass sie sich der absoluten Gewissheit nähert. In anderen Fällen bleibt eine so grosse Unsicherheit, dass das Ergebnis nur hypothetischen Charakter hat. Dazwischen liegt eine Reihe von verschiedenen Graden der Wahrscheinlichkeit. Hundertprozentige Sicherheit gibt es aber nicht.

Wenn man so schnell zu dem verzweifelten Ausweg gegriffen hat, die Frage nach dem geschichtlichen Jesus abzuweisen, hat das auch darin seinen Grund, dass man diese Bedingungen der historischen Forschung nicht genügend berücksichtigt hat. Weil es sich hier um eine Gestalt handelte, die der Grund des religiösen Glaubens sein sollte, schien hier nichts als absolute Gewissheit zu genügen. Da diese nicht erreicht werden konnte, floh man von der Unsicherheit der verschiedenen Meinungen der Exegeten zu der Ansicht, die Frage nach dem geschichtlichen Jesus könne überhaupt nicht gestellt werden — ohne die oben erwähnten Konsequenzen einer solchen Auffassung zu berücksichtigen. Wissenschaftlich kann eine solche Haltung nicht gerechtfertigt werden. Die Wahrscheinlichkeitsergebnisse sind der Wissenschaft genug, wenn keine andere zu gewinnen sind. Sie kann nicht aus diesem Grunde aufgeben, die Fragen zu stellen und mit den Problemen zu ringen, um den möglichst höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit zu erreichen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es fällt niemandem ein, die Frage nach der philosophischen Anschauung des Sokrates als unlösbar abzuweisen, weil die von der Forschung gegebene Antwort immer mit einer gewissen Unsicherheit belastet sein muss, weil wir die Lehre des Sokrates nur durch die platonischen Dialoge und Xenophons Memorabilia kennen, die je in seiner Weise die Gedanken des Sokrates mit ihrer eigenen Anschauung vermengen.

Die Frage nach dem geschichtlichen Jesus kann und muss also

gestellt werden. Sie *muss* gestellt werden — religiös gesehen, weil der christliche Glaube auf die geschichtliche Wirklichkeit Jesu baut, wissenschaftlich gesehen, weil die Forschung solche Fragen nicht umgehen kann, auch wenn sie schwer zu lösen sind. Sie *kann* gestellt werden, weil die evangelische Überlieferung letzten Endes auf eine geschichtliche Wirklichkeit zurückgeht, die darin mit eingeschlossen ist und durch kritische Analyse mit einer höheren oder geringeren Wahrscheinlichkeit herausgearbeitet werden kann.

Demgemäss muss auch unsere Behandlung des Messiasgeheimnisses in den Evangelien in eine Erörterung der Frage ausmünden, ob und in welchem Sinne das Messiasgeheimnis einen Platz im Leben Jesu gehabt hat. Die Analyse der evangelischen Überlieferung und der jüdischen Vorstellungen vom verborgenen Messias in den beiden vorhergehenden Kapiteln haben uns zusammen mit der Darstellung der urchristlichen Vorstellungen vom Geheimnis und Offenbarung im ersten Kapitel die Voraussetzungen für diese Erörterung gegeben. Es gilt nun zu untersuchen, welche Schlüsse daraus gezogen werden können.

Wenn man die Historizität des messianischen Anspruchs Jesu bestritten hat, hat man immer das Messiasgeheimnis als Argument dagegen benutzt.[1] In dieser Theorie mache sich, hat man gemeint, die noch nicht ganz erloschene Einsicht aus, dass der geschichtliche Jesus nicht als Messias aufgetreten sei. Sie sollte den Gegensatz zwischen der unmessianischen Art des geschichtlichen Lebens Jesu und dem späteren urchristlichen Glauben an ihn als den Messias überbrücken.[2] Durch die jüdischen Parallelen wird aber nun deutlich, dass das Messiasgeheimnis ein notwendiges Element des Glaubens an den schon vor der letzten Offenbarung auf der Erde auftretenden Messias ist. Wenn Jesus sich als den Messias angesehen hat, musste er, weil er jetzt nicht zum endzeitlichen Gericht kam, als der verborgene Messias auftreten. Das ergibt sich sowohl aus den allgemeinen jüdischen Vorstellungen von der Verborgenheit und der Offenbarung des Messias als besonders aus den Vorstellungen vom

---

[1] Vgl. dazu SJÖBERG, Ville Jesus vara Messias?, Bestridandet av Jesu messiasmedvetande i det sista seklets forskning (Wollte Jesus Messias sein?, Die Bestreitung des Messiasbewusstseins Jesu in der Forschung des letzten Jahrhunderts), SEÅ 10, 1945, S. 82—151.

[2] Vgl. oben S. 113ff.

verborgenen, erst in der Endzeit in Herrlichkeit erscheinenden Menschensohn, an die der messianische Anspruch Jesu nach den Evangelien besonders anknüpft. Es verhält sich also gerade umgekehrt wie die Kritiker des messianischen Anspruches Jesu meinten. Das Messiasgeheimnis ist nicht ein Argument für die Ungeschichtlichkeit dieses Anspruches, sondern ein notwendiges Element darin. Auf der Erde musste Jesus vor der endzeitlichen Offenbarung gemäss den jüdischen Voraussetzungen der verborgene Menschensohn sein.

Andererseits haben wir natürlich dadurch kein Argument *für* die Geschichtlichkeit des messianischen Anspruchs Jesu erhalten. Auch wenn der Glaube an Jesus als den Menschensohn erst nachträglich in der Urgemeinde entstand, musste dieser Glaube sich mit der Vorstellung von der Verborgenheit des Menschensohnes während seines irdischen Lebens verbinden. Ob der Messiasglaube sekundär oder ursprünglich ist — in beiden Fällen gehört das Messiasgeheimnis organisch dazu.

Die besonderen markinischen Ausdrücke des Messiasgeheimnisses haben sich fast durchgehend als Schöpfungen des Mark. erwiesen. Aber die Tatsache des verborgenen Messias ist trotzdem in der Überlieferung fest eingewurzelt.

Die markinische *Parabeltheorie* bedeutet eine einseitige und übertriebene Zuspitzung gewisser Züge in der Parabel-Überlieferung. Es hat sich gezeigt, dass die meisten Gleichnisse in der Überlieferung nicht als Geheimrede auftreten.[1] Die Gleichnisform ist an sich mit keiner verhüllenden Absicht verbunden. Die Gleichnisse wollen der Verkündigung und dem Unterricht dienen, sie sollen die Dinge klar machen, nicht verhüllen. Manchmal wollen sie auch überzeugen, eine *argumentative* Wirkung haben.[2] Immer wollen sie eine *illustrierende* Wirkung haben. In gewissen Gleichnissen kommt aber ein Geheimnis dadurch herein, dass die Messianität Jesu im Gleichnis vorausgesetzt ist, aber doch den Zuhörern nicht deutlich gesagt wird.[3] *Das Messiasgeheimnis* macht *diese* Gleichnisse zu einer Art Geheimrede, die nicht ohne weiteres verständlich ist. Aber an sich

---

[1] Oben S. 173, 190 f, 192 ff, 200 ff.

[2] Oben S. 190, 192 f, 200.

[3] Mk 2,19a; 2,21 f; 3,27; 4,3—9; 4,26—29; 4,30—32; 12,2—11; Lk 13,18—21//Mt 13,31—33; Lk 11,21 f (//Mt 12,29); (Mt 13,44—46). Vgl. oben S. 170 ff, 173 f, 191, 194 f.

hat die Gleichnisform auch in diesen Fällen eine argumentierende oder illustrierende Absicht — nur wird der ganze Inhalt ihrer Botschaft nur dem erschlossen, der die Messianität Jesu erkannt hat.

Die von Mark. ins Gleichniskapitel eingesprengte Aussage Mk 4,11 f kann nach alledem nicht der Überlieferung entstammen, wenn sie den von Mark. vorausgesetzten Sinn hat. Es besteht aber die Möglichkeit, dass Mark. hier ein überliefertes Wort aufgenommen und im Sinne seiner Auffassung vom Zweck der Gleichnisrede umgebogen hat. Matth. bringt in dieser Verbindung aus Q ein Wort über die von den Jüngern erlebte Offenbarung: sie erleben was Propheten und Gerechte in der Vergangenheit vergebens ersehnt haben, Mt 13,16 f. Dieses Wort bezieht sich, wie die Parallele bei Luk. zeigt,[1] in der Überlieferung nicht besonders auf die Gleichnisse, sondern auf das Erlebnis der eschatologischen Heilszeit durch die Gegenwart Jesu. Vielleicht lässt sich Mk 4,11 f in ähnlicher Weise als ein Wort über die sich jetzt vollziehende Offenbarung des Geheimnisses des Gottesreiches verstehen, ohne besondere Beziehung zu den Gleichnissen. Oder es kann vielleicht, mit Beibehaltung der Beziehung auf die Gleichnisse, sein Inhalt so bestimmt und begrenzt werden, dass es der sonstigen Überlieferung der Gleichnisse nicht widerspricht. Das ist jetzt zu prüfen.

Um ein Verständnis von Mk. 4,11 f, das seine Verbindung mit der sonstigen synoptischen Überlieferung und letzten Endes mit der Verkündigung Jesu ermöglicht, haben sich in den letzten Jahren unter anderen T. W. Manson, M. Black und Joach. Jeremias bemüht. Sie gehen alle von der vorauszusetzenden aramäischen Urform des Wortes aus und wollen es ausserdem im Lichte des Targums zu Jes. 6,9 deuten.[2]

---

[1] Lk 10,23f. Luk. hat statt »Propheten und Gerechte« die beiden Gruppen »Propheten und Könige«, was ursprünglicher sein wird. Auch sonst ist die Formulierung des Luk. ursprünglicher; vgl. oben S. 184 Anm. 2.

[2] Manson, The Teaching of Jesus, 1931, S. 75—80; Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1946, S. 153—158; Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1947, S. 7—10. — Auch M. Hermaniuk, La Parabole Evangélique, 1947, S. 314—337 sucht die Ursprünglichkeit des Wortes zu vindizieren. Er lässt ἵνα seine finale Bedeutung behalten, schwächt aber den folgenden Satz dahin ab, dass es nur die Absicht ist, ein vollständiges Verständnis der Worte Jesu zu verhindern, nicht aber jede Möglichkeit, sie zu verstehen. Dadurch soll das Messiasgeheimnis bewahrt werden, damit der göttliche, auf den Tod

Die Verbindung mit dem Targum gewinnt MANSON und nach ihm BLACK aus dem Schluss des Jes.-Zitats Mk 4,12.[1] Dort steht καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς, was mit וישתביק להון im Targum übereinstimmt, aber nicht mit ורפא לו des hebräischen Textes oder mit καὶ ἰάσομαι αὐτούς in LXX. Im Targum wird nun aber Jes. 6,9b nicht wie im hebräischen Text und in LXX als ein Wort an das Volk verstanden, sondern als eine Beschreibung des Volkes: ותימר לעמא הדין דשמעין משמע ולא מסתכלין וחזן מחזא ולא ידעין[2]: »Und rede zu diesem Volk, das hörend hört, aber nicht versteht, und sehend sieht, aber nicht erkennt.« In derselben Weise hat das ursprüngliche Jesuswort nach MANSON die Draussenstehenden als die Nicht-Sehenden und Nicht-Hörenden beschrieben: דחזן מיחזא ולא ידעין ושמעין משמע ולא מסתכלין דילמא יתובון וישתביק להון Das einleitende ד sollte mit οἱ übersetzt werden, ist aber in der Markus-Version des Wortes falsch final verstanden und mit ἵνα übersetzt worden. Wenn wir zur aramäischen Urform zurückgehen, verschwindet also die schroffe Verstockungstheorie aus dem Wort, und es bringt nur den Gegensatz zwischen den die Offenbarung empfangenden Jüngern und den in ihrer Blindheit dafür unempfänglichen Draussenstehenden zum Ausdruck. Das Jes.-Zitat soll nicht die Absicht Jesu beim Gleichnisreden angeben, sondern den Charakter der Draussenstehenden beschreiben.[3]

An dieser Deutung ist zweierlei zu beanstanden. Erstens wird es dabei letzten Endes doch unbegreiflich, warum die Gleichnisform den Draussenstehenden gegenüber gebraucht werden sollte. Die Gleichnisse sollen nicht verstocken, aber wegen der schon bestehenden Verstockung der Zuhörer können sie von ihnen nicht verstanden werden.[4] Das betont Manson so stark, dass sich jede Verbindung mit den apoka-

---

und die Auferstehung Christi hinzielende Heilsplan nicht dadurch vereitelt werde, dass die Juden das wahren Wesen Jesu erkennen.

[1] MANSON a.a.O. S. 77ff; BLACK a.a.O. S. 154.

[2] Text nach J. F. STENNING, The Targum of Isaiah, 1949.

[3] MANSON a.a.O. S. 79f: »The quotation from Isaiah is not introduced by Jesus to explain the purpose of teaching in parables, but to illustrate what is meant by οἱ ἔξω: it is in fact a definition of the sort of character which prevents a man from becoming one of those to whom the secret of the Kingdom is given.«

[4] MANSON a.a.O. S. 79: »It will be clear that the purpose of parables is not to harden the hearts of the hearers, but that it is the hardness of heart of the hearers that defeats the purpose of parables.«

lyptischen Vorstellungen von den beiden Gruppen von auserwählten Offenbarungsempfängern und draussenstehenden Unwissenden auflöst. Aber wenn die Offenbarung an die Jünger und die Gleichnisrede vor den Draussenstehenden in Mk 4,11 f einander gegenübergestellt werden, muss offenbar die Gleichnisrede doch als eine Art Verhüllung aufgefasst sein, und es fragt sich da, warum diese verhüllende Redeform den Draussenstehenden gegenüber gebraucht wird, wenn es nicht darum geschieht, weil die Botschaft ihnen verhüllt werden sollte. Auch wenn man das Jes.-Zitat mit Manson als eine Beschreibung der Draussenstehenden deutet, liegt darin eine Begründung dessen, dass die Offenbarung diesen Leuten nicht gegeben wurde, und nicht nur eine Erklärung, warum sie die erbotene Offenbarung nicht empfangen haben. Die Gleichnisrede wird immerfort als eine Geheimnisrede verstanden, durch die die Draussenstehenden von der Offenbarung ausgeschlossen werden.

Die zweite Schwierigkeit bei der von Manson vorgeschlagenen Deutung betrifft des μήποτε -Satzes am Schluss des Jes. Zitats. Dieser entspricht einem aramäischen דילמא-Satze und soll nach Manson die subjektive Einstellung der Draussenstehenden angeben: sie sind blind, damit sie nicht umkehren und Vergebung erhalten. Ein solches Erlebnis wollen sie nicht mitmachen. Dieses Verständnis des Satzes ist nicht unmöglich[1] aber doch recht künstlich.[2]

Diese Schwierigkeit löst Black dadurch, dass er den μήποτε-Satz als die Schöpfung des Mark. ansieht.[3] Im aramäischen Urwort

[1] Wie Black a.a.O. S. 154f meint. Der μήποτε-, bzw. der דילמא-Satz ist allerdings bei Mark von ἵνα=ד abhängig. Aber wenn dieses ἵνα mit οἱ=ד ersetzt wird, wird er doch nicht, wie Black meint, sinnlos, sondern kann sich zur Not dem Relativsatz in der von Manson angenommenen Weise anschliessen.

[2] Ob es sich auf das Targum stützen kann, ist nicht ganz klar. Black a.a.O. S. 156 gibt eine Übersetzung von Targ. Jes. 6,9f, die damit stimmt. Die bei Stenning, The Targum of Isaiah, S. 23 gebotene punktierte Text von Jes. 6,10 stimmt dagegen mit dem Sinn des hebräischen Textes überein. Es kommt auf die Punktierung des ersten Wortes an. Black liest Perf. Qal טְפֵשׁ; Stenning hat Imp. Pa. טַפֵּשׁ. Die in Stennings Text gegebene Punktierung stimmt mit dem Gebrauch des Jes.-Wortes in der Haggada überein. Dort wird Jes. 6,10 bis zum Worte יבין als ein Wort über die vom Propheten zu bewirkende Verstockung des Volkes verstanden. Erst die drei letzten Worte ושב ורפא לו werden als eine Verheissung der Heilung bei der Umkehr gedeutet. Vgl. die von Billerb., I, S. 662 angeführten Stellen.

[3] Black a.a.O. S. 156f.

habe er keine Entsprechung gehabt. Dadurch erhält Black als ursprünglich ein einfaches und klares Wort über die Offenbarung an die Jünger und die Gleichnisrede an die nicht sehenden und nicht hörenden Draussenstehenden.[1] Auch bei dieser Formulierung des Wortes bleibt aber die Schwierigkeit, dass die Gleichnisrede als eine Art Geheimrede dargestellt wird. Auch in dieser Weise gelingt es nicht, davon los zu Kommen.

Es wäre da die Möglichkeit zu erwägen, ob das Wort vielleicht nicht mit Beziehung auf die Gleichnisse überhaupt gesagt worden wäre, sondern mit Beziehung auf diejenigen Gleichnisse, die durch das darin enthaltene Messiasgeheimnis gewissermassen zu einer Geheimrede werden.[2] Eine solche Beschränkung des Inhalts des Wortes, das ganz generell (τὰ πάντα) formuliert ist, empfiehlt sich aber nicht. Wenn es als ein Wort über die Gleichnisse verstanden wird, muss es als eine Aussage über den allgemeinen Sinn der Gleichnisrede angesehen werden — ist aber da mit der sonstigen Überlieferung von den Gleichnissen unvereinbar.

Einen Weg aus diesem Dilemma hat JEREMIAS gezeigt.[3] Nach ihm hat das Wort ursprünglich nichts mit den Gleichnissen zu tun. Er meint, dass παραβολή wegen des Parallelismus, der ein dem vorhergehenden μυστήριον entsprechendes Wort fordert, nicht mit »Gleichnis« zu übersetzen ist, sondern mit »Rätselwort« — eine Bedeutung, die das dahinterliegende aramäische מתלא (hebr. משל) oft hat. Weiter sei γίνεσθαι ἐν als Umschreibung eines Zustandes zu verstehen, gleich εἶναι ἐν. Der Ausdruck γίνεσθαι ἐν παραβολαῖς sei darum mit »rätselvoll sein« zu übersetzen. Zugleich sei ἵνα allerdings final zu verstehen, rede aber nicht von einer Absicht Jesu, sondern Gottes: »Es ist, wie oft, fast eine Abreviatur für ἵνα πληρωθῇ und daher mit ‚auf dass' zu übersetzen.«[4] Endlich sei der Schluss des

---

[1] In dem er — sicher mit Unrecht — eine ursprüngliche Verbindung in Q zwischen diesem Wort und dem Wort Mt 13,16f voraussetzt, findet er auch einen Kontrast zwischen den nicht sehenden Ungläubigen und den sehenden Jüngern.

[2] Vgl. oben S. 219. Auch da wäre die Verstockungstheorie auszuscheiden, denn auch diese Gleichnisse wollen das Nachdenken der Zuhörer erregen, damit sie, wenn möglich, ihre Botschaft erkennen.

[3] JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, S. 8f.

[4] JEREMIAS a.a.O. S. 9.

Jes.-Zitates gemäss des durch Targum und die Rabbinen[1] bezeugten positiven Verständnisses zu deuten und darum μήποτε=דילמא im Sinne von »ob nicht vielleicht« zu verstehen. Jeremias gelangt dadurch zur folgenden Übersetzung: »Euch hat Gott das Geheimnis der Gottesherrlichkeit geschenkt; denen aber, die draussen sind, ist alles rätselvoll, auf dass sie (wie geschrieben steht) ‚sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht verstehen, ob sie nicht vielleicht umkehren und Gott ihnen vergebe'.» Das Wort redet also nicht von den Gleichnissen — erst Mark. hat diese Beziehung durch die Einfügung ins Gleichniskapitel hereingebracht — sondern von der Predigt Jesu überhaupt. Dadurch ist das Geheimnis des hereinbrechenden Gottesreiches den Jüngern geoffenbart worden. »Den Draussenstehenden bleiben Jesu Worte dunkel, weil sie seine Sendung nicht anerkennen.«[2]

Durch diese Deutung hat Jeremias ein Wort gewonnen, das gut in die synoptische Überlieferung und — wenn Jesus sich als Messias gewusst hat — in die Verkündigung Jesu hineinpasst. Sie hat vieles für sich, und kann mit gewissen Modifizierungen akzeptiert werden. Jeremias' Verständnis des ἵνα-Satzes und des Jes.-Zitats ist durchaus möglich. Auch die Bedeutung »Rätselworte» für παραβολαί=מתלין empfiehlt sich — nicht, wie Jeremias meint, wegen eines Parallelismus zwischen μυστήριον und παραβολή, wohl aber wegen des Gegensatzes zwischen der den Jüngern geschenkten Offenbarung und der den Draussenstehenden gebotenen Rede ἐν παραβολαῖς. Schwierigkeiten bereitet dagegen die Übersetzung »rätselvoll sein» für γίνεσθαι ἐν παραβολαῖς. Die von Jeremias angeführten Parallelen für γίνεσθαι ἐν (=εἶναι ἐν) als Umschreibung eines Zustandes[3] sind anderer Art. Dort behält ἐν immer etwas von der lokalen Beziehung, obgleich im bildhaften und abstrakten Sinne. Der Mensch — oder eine Sache — befindet sich in der Sphäre, die durch den Präpositionsausdruck bestimmt wird: ἐν βάρει, ἐν πίστει, ἐν ῥύσει αἵματος, ἐν ἐξουσίᾳ, ἐν δόξῃ usw. Dass man bei der deutschen Übersetzung ein Adjektiv brauchen kann, kann darüber nicht hinwegtäuschen.

Aber trotzdem kann man der von Jeremias vorgeschlagenen Deutung in allem Wesentlichen zustimmen, wenn man die Bedeut-

[1] Vgl. oben S. 222 Anm. 2.

[2] JEREMIAS, a.a.O. S. 10.

[3] JEREMIAS a.a.O. S. 9 Anm. 7 und 8.

ung »Rätselworte« für παραβολαί annimmt. Aramäisch würde Mk 4,11b heissen: אלא לאלין חיצוניא כלא במתלין הוי. Dies ist folgendermassen zu übersetzen: »Aber den Draussenstehenden geschieht alles in Rätselworten«.[1] Das heisst nicht, dass Jesus zu ihnen nur in rätselvollen Gleichnissen und Bildworten geredet hätte. Aber seine Worte *werden* den Draussenstehenden zu Rätselworten, weil sie das Geheimnis des Gottesreiches nicht verstehen. Darum können sie die Worte Jesu nur als Rätselworte erleben, und darin erfüllt sich die jesajanische Weissagung.

So verstanden kann das Logion von Jesus gesagt worden sein. Mark. hat es aber durch die Einfügung ins Gleichniskapitel fälschlich auf die Gleichnisse beschränkt und in dem Sinne umgedeutet, dass er den apokalyptischen Gegensatz zwischen Offenbarungsempfängern und Draussenstehenden zu einer Verstockungstheorie zugespitzt und verabsolutisiert hat.[2]

Schweigegebote nach den Heilungen gibt es nur bei Mark. und bei den anderen Synoptikern in den aus Mark. übernommenen Abschnitten.[3] Durch die Analyse der Mark.-Überlieferung hat sich gezeigt, dass die Schweigegebote — ausser Mk 1,44, das anders zu verstehen ist — aller Wahrscheinlichkeit nach eine Schöpfung des Evangelis-

[1] Zu erwägen wäre auch die Möglichkeit, במתלין הוי nach Richt. 11,35 ואת היית בעכרי, Targ. ואת הוית בְּעָכְרִי) und Ps. 54,6 (אדוני בסמכי נפשי, Targ. יהוה בסמכי נפשי) zu verstehen und darin die Angabe der Sphäre, wo die Verkündigung Jesu für den Draussenstehenden liegt, zu finden. Dann wäre zu übersetzen: »Aber den Draussenstehenden ist alles [in der Sphäre der] Rätselworte.« Vgl. die von GESENIUS-KAUTZSCH[28], S. 396 *i* angeführten Belege für ב *essentiae* im Hebräischen. Dadurch würde man der Deutung JEREMIAS' noch näher kommen. Aber das eigentliche ב *essentiae* findet sich nicht im Aramäischen (H. S. NYBERG brieflich). Daher die Umschreibungen an einigen Stellen in den Targumen, z.B. בְּתָקוֹף für בחזק Jes. 40,10; היך תנכא für בעשן Ps. 102,4; למסעדא יתי für בעזרי Ps. 118,7. An mehreren Stellen behalten die Targume die Konstruktion mit ב, aber das wird meistens als Hebraismus zu beurteilen sein (Nyberg). Die von Gesenius-Kautzsch angeführten Belege für ב *essentiae* sind aber nicht alle gleicher Art, und die Frage ist zu stellen, ob die Richt. 11,35 und Ps. 54,6 vorliegende Konstruktion doch nicht auch ohne Hebraismus im Aramäischen möglich ist.

[2] Wenig wahrscheinlich ist, dass er durch antijüdische Stimmungen des hellenistischen Christentums beeinflusst ist, wie BLACK, An Aramaic Approach, S. 156 meint.

[3] Über Mt 9,27—31 vgl. oben S. 138.

ten sind.[1] Die Überlieferung kennt also nicht die Vorstellung, dass Jesus seine Heilungen zu verheimlichen suchte. Die Heilungen abseits vom Volke, die in einigen Heilungsberichten fest eingewurzelt sind, gehören allerdings zur Überlieferung, erklären sich aber dort nicht aus dem Messiasgeheimnis, sondern aus dem Glauben, dass das heilige Geschehen den profanen Augen entzogen werden sollte.[2] Es ist natürlich durchaus möglich, dass Jesus aus einem solchen oder einem anderen Grunde in gewissen Fällen seine Heilungen in der Einsamkeit vollzogen hat, aber es gibt in der Überlieferung keine Stütze für die Annahme, dass er seine Heilungen zwecks der Verhüllung seiner Messianität nicht öffentlich bekannt machen wollte. Vielmehr tritt er in der Überlieferung — auch in den Geschichten, woran Mark. die Schweigegebote angeschlossen hat — als der bekannte Wundermann auf und seine Heilungen sollen eine unausgesprochene Offenbarung seiner Messianität enthalten. Die in der Überlieferung vorausgesetzte Lage kommt sehr charakteristisch in der Antwort an die Sendboten des Täufers zum Ausdruck. Die Heilungen sind Zeugnisse vom verborgenen Messias. Die Messianität Jesu ist die unausgesprochene Voraussetzung der Wunder, und sie kann darin gefunden werden, wenn man das Zeugnis der Heilungen zu deuten versteht.[3] Sie ist darin zugleich offenbar und verborgen.[4] Das tritt auch im Erstaunen der Zuschauer hervor. Dies gehört allerdings zum Stil der Wundergeschichten, aber in diesem Falle soll dadurch auch das ungelöste Rätsel dieses Mannes angedeutet werden.[5] Nach dem gesamten Zeugnis der Überlieferung hat Jesus also nicht seine Wunder der Öffentlichkeit entziehen wollen, sondern wirkt ganz offen als der Heiler der Kranken. Aber das Messiasgeheimnis ist in diesen Wundern eingeschlossen, indem er sie als Messias vollzieht, ohne dass die Leute diesen Grund der Machttaten verstehen und ohne dass er ihnen offen gesagt wird.

Ähnlich liegen die Dinge bei den Dämonengeschichten. Die spezi-

---

[1] Vgl. oben S. 155—159.

[2] Vgl. oben S. 154 f.

[3] Vgl. oben S. 176f.

[4] Nur Mk 10,47f setzt die Überlieferung voraus, dass die Messianität Jesu bekannt ist, und lässt der heilsuchende Kranke ihn als den Messias anrufen. Über Mt 9,27; 15,22 vgl. oben S. 134.

[5] Vgl. oben S. 159f.

fisch markinische Ausformung des Messiasgeheimnisses, wonach dem Messiasruf des Dämons von Jesus mit dem Schweigebefehl zwecks der Verbergung seiner Messianität begegnet wird, ist eine Schöpfung des Evangelisten, der dadurch einen in der Überlieferung befindlichen Zug in seinem Sinne gedeutet hat. Aber die verborgene Messianität Jesu ist doch in den überlieferten Geschichten vorausgesetzt.[1]

Hier kompliziert sich aber die Lage dadurch, dass die Überlieferung davon ausgeht, dass die Dämonen kraft ihres übernatürlichen Wesens die Messianität Jesu erkennen und sein Geheimnis enträtseln. Das ist eine dogmatische Vorstellung, die in der Überlieferung fest eingewurzelt ist.[2] Wenn man nun aber nach der geschichtlichen Wirklichkeit im Leben Jesu fragt, kann diese Auffassung des Geschehens nur als geschichtlich angenommen werden, wenn man die zeitgenössische Erklärung dieser Krankheiten akzeptiert, d. h. eine wirkliche Besessenheit durch wirkliche Dämonen annimmt. Wenn man das nicht tut, muss man die Messiasrufe der »Besessenen« als ungeschichtlich ansehen. Eine grosse Erregtheit vor dem bekannten Wundermann und vor dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu,[3] wie sie in der Geschichte vom epileptischen Knaben geschildert wird, Mk 9,20, ist psychologisch durchaus verständlich. Sie ist da natürlich von der Umgebung als die Reaktion des Dämons gedeutet worden, der die Macht des Gottesmannes gespürt hat. Natürlich kann nicht bestritten werden, dass diese Erregtheit sich einmal auch in einem Messiasruf ausgewirkt hat — die messianischen Erwartungen waren ja im Volke rege. Aber die Überlieferung gibt uns an sich keinen Grund für eine solche Annahme, weil die genannten Züge darin sich vollständig aus dogmatischen Überlegungen erklären lassen, ohne dass geschichtliche Erinnerungen angenommen zu werden brauchen.

Von den Messiasrufen der Dämonen müssen wir also bei der Erörterung der historischen Frage absehen. Aber auch wenn man das tut, treten die Heilungen der Besessenen in der Überlieferung

---

[1] Vgl. oben S. 150—154, 177 ff.

[2] Mk 1,23ff; 5,1ff, 9,14ff; vgl. oben S. 150ff.

[3] Das klingt vielleicht heutzutage zu »liberal«. Aber wie wenig wir auch von der Persönlichkeit Jesu wissen — ein Mann ohne Einfluss auf seine Umgebung kann er, geschichtlich gesehen, nicht gewesen sein.

als Zeugnisse vom verborgenen Messias auf. Zunächst liegt hier dieselbe Situation vor, wie bei den anderen Wundern: diese Heilungen sind Taten des Messias, und doch ist ihr messianischer Charakter nicht ohne weiteres deutlich, er kann aber darin gefunden werden, wenn man die Bedeutung des Geschehenen wirklich erkennt. Dieser Sinn der Dämonenaustreibungen tritt nun ausserdem in zwei überlieferten Jesusworten deutlich zutage, einerseits im Bildwort vom Stärkeren, der den Starken besiegt, das sowohl in der Markus-Überlieferung als in der Logia-Überlieferung tradiert ist,[1] andererseits im Wort, dass die Dämonenaustreibungen die Ankunft des Gottesreiches bezeugen.[2] Durch diese Taten Jesu bricht die eschatologische Wirklichkeit herein, vollzieht sich der endgültige Sieg Gottes über den Satan. Darum sind sie auch Zeugnisse von seiner einzigartigen Stellung im eschatologischen Drama. Der, dessen Taten eine solche Bedutung haben, muss selbst der jetzt im Verborgenen wirkende Messias sein. So hat die Überlieferung diese Worte verstanden. Wenn Jesus sich als Messias gewusst hat, entspricht das auch seiner eigenen Meinung.

Die Schweigegebote nach dem Messiasbekenntnis bei Cesarea Philippi und nach der Verklärung haben wir auch auf das Konto des Evangelisten schreiben zu müssen geglaubt.[3] Aber beide Geschichten gehen vom Glauben an die verborgene Messianität Jesu aus. Das Bekenntnis des Petrus bringt zum Ausdruck, dass die Jünger jetzt das Messiasgeheimnis Jesu verstanden haben, obgleich Jesus ihnen darüber vorher nichts gesagt hat. In der Verklärung bricht die verborgene Messianität Jesu vor seinen Vertrauten einmal durch. Ob die Geschichte von der Verklärung ihren Ursprung in einem Ereignis aus dem Leben Jesu hat, ist ungewiss. Jedenfalls bleibt es — wenn man nicht unkritisch die evangelische Geschichte einfach übernehmen will — unmöglich zu sagen, worin es bestanden hat, da könnte man nur raten.[4] Gegen die Geschichtlichkeit des Cesarea-Philippi-Bekenntnisses kann dagegen kein triftiger Grund erhoben werden — wenn man nicht schon voraussetzt, dass Jesus

---

[1] Vgl. oben S. 174, 191 Anm. 4.

[2] Vgl. oben S. 178f.

[3] Vgl. oben S. 161f.

[4] Religionspsychologische Parallelen sind die Lichterscheinungen, die die religiösen Erlebnisse mehrmals begleiten.

selbst keinen messianischen Anspruch gehabt hat. Der Versuch, in dieser Perikope eine ins Leben Jesu versetzte Auferstehungsgeschichte zu finden, hat keinen anderen Grund als die im voraus aus anderen Gründen angenommene Ansicht, dass der Messiasglaube eine Schöpfung der Urgemeinde sei. Die Geschichte selbst bietet keine Anhaltspunkte für eine solche Erklärung.

Zu der Mark.-Überlieferung kommt in diesem Falle auch die von Matth. aufgenommene Sonderüberlieferung von Jesu Lobpreisung des Jüngers hinzu. Darin kommt die Vorstellung von dem verborgenen, jetzt aber dem Jünger geoffenbarten Messiasgeheimnis Jesu zu einem sehr prägnanten Ausdruck,[1] Das Wort sagt nichts vom Willen Jesu, die Erkenntnis seiner Messianität zu verhindern, geht aber davon aus, dass sie tatsächlich verborgen war und nur durch Gottes besondere Gnade geoffenbart werden konnte. Damit stimmt das Wort so gut sowohl mit den jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen von der Verborgenheit und der Offenbarung des Menschensohnes als mit anderen synoptischen Zeugnissen vom verborgenen Messias überein, dass es von dem aus starken Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben kann. Dieses Problem hängt aber auch mit anderen Aspekten auf dem Inhalt des Wortes, die hier nicht erörtert werden können, zusammen, und mag darum hier unentschieden bleiben.[2] Uns genügt es in der Überlieferung ein Wort gefunden zu haben, das den Glauben an die irdische Verborgenheit der Messianität Jesu zu prägnantem Ausdruck bringt und dabei mit der sonstigen synoptischen Überlieferung wie mit ihren jüdischen Voraussetzungen übereinstimmt.

Die Überlieferung konvergiert an den bis jetzt behandelten Punkten dahin, dass Jesus allerdings nicht, wie Mark. in seiner Geheimnistheorie voraussetzt, Veranstaltungen gemacht hat, um die Erkenntnis seiner Messianität zu verhindern, aber doch nicht seine Mes-

---

[1] Vgl. oben S. 196f.

[2] Zur Frage vgl. zuletzt einerseits BULTMANN, Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17—19, ThBl 20, 1941, Sp. 265—269 und W. G. KÜMMEL, Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus, SBU 1, 1943; Jesus und die Anfänge der Kirche, StTh 7, 1954, S. 1—27, andererseitz A. OEPKE, Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16,17—19 in der neuesten Forschung, StTh 2, 1948 (1949—50), S. 110—165 und CULLMANN, Petrus, S. 206—238.

sianität offen proklamiert, sondern in seinen Worten und Taten unausgesprochen hat durchschimmern lassen. Seine Messianität war verborgen, sie war ein Geheimnis, das nicht ohne weiteres erkannt werden konnte, und das er auch nicht durch besonderen Unterricht und Verkündigung bekannt machte. Aber er wollte doch nicht, dass sie unerkannt bleiben sollte. Seine Worte und Taten appellierten an das Nachdenken der Zuschauer und Zuhörer. Darin war tatsächlich die Messianität eingeschlossen. Wer sehen und hören konnte, konnte sie entdecken. Wenn das geschah, war es allerdings letzten Endes eine Gnade Gottes. Die Erkenntnis des Messiasgeheimnisses wurde einem durch Gottes Offenbarung gegeben. Aber trotzdem behielt der Mensch die Verantwortung. Er sollte sich das Wort sagen lassen.

Diese Lage tritt auch an anderen Stellen in der Überlieferung zutage. In der Emmausgeschichte wird diese Gesamtauffassung des Lebens Jesu sehr deutlich dargestellt.[1] In anderen Geschichten und Jesusworten kommt es in Einzelheiten zum Ausdruck.[2] Zu beachten sind die Sätze der Bergpredigt, in denen Jesus seine Verkündigung der at.lichen Offenbarung gegenüberstellt.[3] Dass hier ein unerhörter Anspruch hervortritt, ist offenbar. Aber der Grund dazu wird nicht gesagt. Jesus redet als Messias, ohne seine Messianität zu entschleiern.

Das Wort über die Verhüllung vor den Weisen und die Offenbarung an die Unmündigen, Mt 11,25 ff//Lk 10,21 f fügt sich, wie wir gesehen haben,[4] in die in der synoptischen Überlieferung vorausgesetzte Situation gut ein. Von dem aus hindert nichts, dass es sich um ein ursprüngliches Jesuswort handelt.[5] Doch macht der nur hier und Mk 13,32//Mt 24,36 vorkommende absolute Gebrauch des Sohnesnamens Bedenken. Im Anschluss an at.liche Stellen, vor allem Ps. 2,7, konnte der Messias allerdings im Judentum der Sohn Gottes genannt werden.[6] Aber eine feststehende Messiasbezeichnung

[1] Vgl. oben S. 200.

[2] Lk 7,36—50; Lk 13,34ff//Mt 23,37ff.

[3] Mt 5,21f.27f.31f.33f.38f.43f. Vgl. oben S. 195.

[4] Vgl. oben S. 184—190.

[5] Ohne dass man es, wie GRUNDMANN, Jesus der Galiläer, S. 93ff, 209ff es tut, umzudeuten braucht.

[6] Vgl. BILLERB., III, S. 19f, 675ff; DALMAN, Worte Jesu, S. 219ff. Die von BILLERB. III, S. 17 aus den Pseudepigraphen angeführten Belege sind aller-

»Der Sohn Gottes« gibt es im Judentum nicht. Noch weniger ist der absolut gebrauchte Messiasname »Der Sohn« dort denkbar. An diesem Punkt versagen also die jüdischen Parallelen.

Es fragt sich da, ob Jesus von sich aus diese Selbstbezeichnung geschaffen hat. Dabei wäre von der für ihn charakteristischen Gottesbezeichnung *'Abba*=»Vater« auszugehen. Dass er von dem aus zu einer allgemeinen messianischen Selbstbezeichnung »Der Sohn» gelangt wäre, ist aber wenig wahrscheinlich, da er diese Gottesanrede nicht nur selbst gebraucht, sondern auch seinen Jüngern gelehrt hat.[1] Es kommt darin kein exklusives Gottesverhältnis Jesu zum Ausdruck, darum kann man von dem aus schwerlich zum besonderen messianischen Sohnesnamen gelangen. Dass Jesus »Der Sohn« als eine für ihn charakteristische Messiasbezeichnung gebraucht hätte, kann man darum nicht annehmen. Wenn sie bei Joh. vorkommt, liegt ein späterer Sprachgebrauch vor.

Es ist aber nicht unmöglich, dass Jesus in *diesem* Wort sich einmal gelegentlich als »der Sohn« bezeichnet hat. Das Logion fängt mit einer doppelten Anrede Gottes als des Vaters an, Mt 11,25 f//Lk 10,21. Dann folgt eine dritte Erwähnung Gottes als des Vaters Jesu (ὑπὸ τοῦ πατρός μου[2]). Durch diese Einleitung ist die Voraussetzung geschaffen für den exklusiven Gebrauch des Sohnesnamens in der Fortsetzung. Nach dieser Einleitung kann Jesus sich bei dieser Gelegenheit »den Sohn« genannt haben.[3] Das würde dann der Aus-

---

dings nicht stichhaltig. Darum sind auch die von BILLERB., III, S. 20 gezogenen Schlüsse hinfällig. Vgl. oben S. 47 Anm. 1.

[1] Vgl. die Luk. - Form des Vater-unsers — mit dem einfachen πάτερ= אבא, Lk 11,2 statt des an die gewöhnliche jüdische Gottesbezeichnung angepasste πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς—אבינו שבשמים Mt 6,9 — und Röm. 8,15; Gal. 4,6, wo die Gebetssprache der Urgemeinde durchschlägt.

[2] μου fehlt bei Luk. in einigen »westlichen« Textzeugen und bei Matth. in א Ju. Aber auch ohne das Pronomen besteht hier die besondere Beziehung Jesu als des Sohnes zum Gott dem Vater.

[3] Eine Parallele zu diesem zufälligen Gebrauch der absoluten Termini »der Vater« und »der Sohn« finden wir in der von SCHLATTER, Der Evangelist Matthäus, S. 384 herangezogenen Stelle Mekh. Ex. 12,1 Hor.-Rab. 4: שלושה נביאים (Hor.-Rab. haben die unmögliche Variante בנים in ihren Text aufgenommen) המ אחד תבע כבוד האב וכבוד הבן ואחד תבע כבוד האב ולא כבוד הבן ואחד תבע כבוד הבן ולא כבוד האב »Sie sind drei Propheten. Einer suchte die Ehre des Vaters und die Ehre des Sohnes, und einer suchte die Ehre des Vaters und nicht die Ehre des Sohnes, und einer suchte die Ehre des Sohnes

gangspunkt für den Gebrauch des Namens als einer feststehenden Selbstbezeichnung Jesu in der späteren Überlieferung gewesen sein, der sonst schwer zu erklären ist.[1]

Immerhin bleiben diese Erörterungen unsicher. Wir lassen darum lieber die Frage, ob hier ein echtes Jesuswort vorliegt, offen. Es kommt ja auch nicht darauf an, ob dieses oder jenes Wort als authentisch erwiesen werden kann — solche Urteile sind immer mit Unsicherheit belastet. Es gilt vielmehr, die Gesamttendenz der Überlieferung festzustellen und zu fragen, ob sich darin eine geschichtliche Wirklichkeit widerspiegelt. Uns genügt es darum, dass das vor-

---

und nicht die Ehre des Vaters.« Die Propheten sind Jeremia, Elia und Jona, und der Vater und der Sohn sind Gott und Israel. Daraus darf man nun nicht schliessen, dass »der Vater« eine jüdische Gottesbezeichnung und »der Sohn« eine Bezeichnung des israelitischen Volkes gewesen wäre. Aber es stand fest, dass Gott der himmlische Vater des Volkes und das Volk die Söhne, bzw. der Sohn Gottes war. Von dem aus hat man hier gelegentlich »der Vater« und »der Sohn« ohne nähere Bestimmungen gesagt — halb bildlich, aber doch mit dem realen Inhalt, der durch die besondere Beziehung Israels zu Gott gegeben war.

[1] Wenn es sich um ein echtes Jesuswort handelt, kann es allerdings nicht mit Mt 11,28ff verbunden gewesen sein. Denn dieses Wort kann Jesus nur im Kreis seiner Jünger hat fallen lassen — wie es bei Luk. vorausgesetzt ist — während Mt 11,28ff sich an die Massen wendet. Aber die Ursprünglichkeit der Verbindung zwischen Mt 11,25ff und 11,28ff ist wohl nicht so sicher, wie man nach NORDENS Untersuchung, Agnostos Theos, S. 277ff gewöhnlich meint. Die beiden ersten Strophen des Logions Mt 11,25ff//Lk 10,21f haben ein einheitliches Thema — die Offenbarung und die Verhüllung — während Mt 11,28ff zu einem anderen übergeht — allerdings nach dem von NORDEN herangezogenen Schema stilgemäss: die Einladung an die Massen. Die Auslassung bei Luk. könnte man allerdings damit erklären, dass er die Unmöglichkeit dieses Wortes in der bei ihm vorausgesetzten Situation des Jüngergesprächs empfunden habe. (Andere Erklärungsversuche, etwa die von OEPKE, StTh 2, 1948 (1949—50), S. 153 oder von SCHLATTER, Der Evangelist Matthäus, S. 389f, leuchten nicht ein.) Aber es ist zu beobachten, dass das Thema der Offenbarung an die Jünger bei Luk. durch ein neues, sich dem vorhergehenden gut anschliessendes Wort fortgesetzt wird: die Seligpreisung der Jünger, die die Ankunft des eschatologischen Heils miterleben dürfen. Die Annahme, dass dieser Zusammenhang in der Logia-Überlieferung schon gegeben war, hat vieles für sich. Darin lässt sich aber ein Wort wie Mt 11,28ff nicht gut einpassen. Dass Matth. die Seligpreisung der Jünger aus ihrem ihm in der Überlieferung gegebenen Platz herausgelöst und ins Gleichniskapitel eingefügt hat, steht, trotz OTTO, Reich Gottes und Menschensohn, S. 110f, fest.

liegende Wort sich aus dem jüdischen Milieu des Urchristentums verstehen lässt und mit der in der sonstigen synoptischen Überlieferung vorliegenden Auffassung vom Wirken und Reden Jesu übereinstimmt.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Worte, die die Gegenwart des Gottesreiches verkündigen, ohne ihn ausdrücklich mit der Person Jesu in Verbindung zu setzen.[1] Es sind folgende:

Lk 10,23 f//Mt 13,16 Seligpreisung der Jünger, die den Einbruch der neuen Zeit miterleben dürfen;
Lk 11,20//Mt 12,28 Das Zeugnis der Dämonenaustreibungen;[2]
Lk 11,31 f//Mt 12,41 f Mehr als Salomo, mehr als Jona (vgl. Mt 12,6);
Lk 12,54 ff//Mt 16,2 f Die Deutung der Zeichen der Zeit;
Lk 17,21 Das Reich »mitten unter euch«;[3]
Lk 16,16//Mt 11,12 f Das seit den Tagen des Johannes hervordringende Gottesreich;
Lk 7,28//Mt 11,11 Johannes der grösste und letzte Prophet der alten Zeit.

Dazu kommen die Bildworte und Gleichnisse, die den schon sich vollziehenden Einbruch des Gottesreiches verkündigen oder voraussetzen.[4]

Weil die Messianität Jesu in der Überlieferung vorausgesetzt ist, sind diese Worte dort überall Zeugnisse vom verborgenen Messias. Die Gegenwart der Gottesreiches ist an die Person Jesu gebunden: weil der Messias am Werke ist, ist das Gottesreich im Kommen.[5]

Es fragt sich da, ob diese Worte die Beziehung zum Messiasgeheimnis behalten, auch wenn man sie ins Leben Jesu zurückversetzt. Das hängt natürlich davon ab, ob Jesus sich selbst als Messias angesehen hat. Man hat diese Worte als Zeugnisse eines unmessiani-

---

[1] Vgl. KÜMMEL, Verheissung und Erfüllung[1], AThANT 6, 1945, S. 63—85.

[2] Dieselbe Situation setzt das Bildwort vom Sieg des Stärkeren über den Starken Mk 3,27//Mt 12,29//Lk 11,21f voraus. Zu erwähnen ist auch Lk 10,18: »Ich sah den Satan wie ein Blitz vom Himmel fallen«; vgl. KÜMMEL, a.a.O. S. 69f.

[3] Wenn diese Deutung die richtige ist.

[4] Vgl. oben S. 171—174, 191, 194 f, 219.

[5] Vgl. oben S. 171—174, 178 f, 182—184, 191, 194 f, 219.

schen Selbstbewusstseins Jesu benutzt.[1] Er habe den Einbruch des Gottesreiches gepredigt, ohne sich selbst eine messianische Rolle zuzuschreiben. Er sei nur als der eschatologische Prophet in der Stunde des schon hereinbrechenden Gottesreiches aufgetreten. Wenn diese Anschauung vom geschichtlichen Jesus richtig ist, können natürlich diese Worte danach gedeutet werden. Es liesse sich also hier eine Reihe von Jesusworten nachweisen, die zu einer solchen Anschauung stimmten. Aber ein Beweis für die Richtigkeit dieser Anschauung kann ihnen nicht entnommen werden. Denn einerseits lässt sich nicht mit traditionsgeschichtlichen Gründen nachweisen, dass eben diese Worte als eine besondere Schicht in der Überlieferung herauszulösen wären, die älter als die anderen wäre. Wenn die unmessianische Art der Verkündigung Jesu nicht im voraus angenommen wird, gibt es keinen Grund für eine solche Isolierung eben dieser Worte. Dazu kommt, dass sie an sich mindestens ebenso gut im Sinne der verborgenen Messianität Jesu als im Sinne einer unmessianischen Verkündigung Jesu gedeutet werden können.[2] Bei einigen ist die persönliche Zuspitzung auf die Bedeutung der Person Jesu so stark, dass die messianische Deutung sich am meisten empfiehlt.[3] Nur wenn die Ungeschichtlichkeit des messianischen Selbstbewusstseins Jesu aus anderen Gründen feststeht, wird die unmessianische Deutung dieser Worte wahrscheinlich.

Eine ähnliche Lage liegt bei den Worten vor, wo vom Menschensohn geredet wird, ohne dass seine Beziehung zu Jesus klar gemacht wird. Die Worte über den Menschensohn verteilen sich bekanntlich auf drei Gruppen:

1. Worte, die von der Parousie des Menschensohnes reden.
2. Worte über das Leiden, den Tod und die Auferstehung des Menschensohnes.
3. Worte, worin der Menschensohnname als eine geläufige Selbstbezeichnung Jesu während seines irdischen Lebens gebraucht wird.[4]

---

[1] So BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 114—119, 122f, 125, 128—130, 135f, 163. Vgl. dazu SJÖBERG, SEÅ 10, 1945, S. 145f.

[2] Vgl. SJÖBERG, SEÅ 10, 1945, S. 146.

[3] So vor allem Lk 11,20//Mt 12,28 und Lk 11,31f//Mt 12,41f. Vgl. oben S. 173 f, 178 f, 183 und SJÖBERG, SEÅ 10, 1945, S. 150.

[4] Die einzelnen Worte verteilen sich folgendermassen auf die verschiedenen Gruppen:

In den Worten der beiden letzteren Gruppen ist Jesu Identität mit dem Menschensohn selbstverständlich. Von den Worten der ersten Gruppe bringt dagegen nur das Bekenntnis Jesu vor dem

---

1. Mk 8,38//Lk 9,26//Lk 12,8f (vgl. Mt 10,32f): wer Jesus verleugnet, wird vom Menschensohn verleugnet werden;
Mk 13,26//Mt 24,30//Lk 21,27: der Menschensohn wird in den Wolken kommen;
Mk 14,62//Mt 26,64//Lk 22,69: die Bekenntnis vor dem Hohenpriester (Luk. bezieht das Wort ausschliesslich auf die sofort zu erwartende Inthronisation Jesu im Himmel statt auf die Parousie);
Mt 24,27//Lk 17,24: die Parousie des Menschensohnes wie ein leuchtender Blitz;
Mt 24,37.39//Lk 17,26: der Vergleich zwischen Noahs Zeit und den Tagen des Menschensohnes;
Mt 24,44//Lk 12,40: der Menschensohn wird zu einer unerwarteten Stunde kommen;
Mt 10,23: die Jünger werden mit der Mission in Israels Städten nicht vor der Ankunft des Menschensohnes fertig werden;
Mt 16,27: der Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters zum Gericht kommend;
Mt 16,28: der Menschensohn wird schon während des Lebens einiger der Zuhörer Jesu erscheinen (Umformung von Mk 9,1);
Mt 19,28: die Zwölf werden bei der Parousie des Menschensohnes die Richter Israels sein;
Mt 25,31: der Menschensohn als Weltrichter;
Lk 17,22: der Wunsch, einen der Tage des Menschensohnes zu erleben;
Lk 17,30: der Vergleich zwischen den Tagen Lots und den Tagen des Menschensohnes;
Lk 18,8: Wird der Menschensohn Glauben auf der Erde finden?;
Lk 21,36: Wachet, damit ihr vor dem Menschensohne bestehen könnet.
Ausserdem Mt 13,41 in der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter den Weizen.
Vielleicht ist auch Lk 11,30: das Jonas-Zeichen hierher zu führen — Mt 12,40 hat daraus eine Weissagung von dem Tode und der Auferstehung des Menschensohnes gemacht.

2. Mk 8,31//Lk 9,22: die erste Leidensweissagung;
Mk 9,9//Mt 17,9: das Schweigegebot bis zur Auferstehung des Menschensohnes;
Mk 9,12//Mt 17,12: Fortsetzung des Vorhergehenden;
Mk 9,31//Mt 17,22//Lk 9,44: die zweite Leidensweissagung;
Mk 10,33//Mt 20,18//Lk 18,31: die dritte Leidensweissagung;
Mk 14,21//Mt 26,24//Lk 22,22: Wehe dem Verräter des Menschensohnes;
Mk 14,41//Mt 26,45: die Stunde der Übergabe des Menschensohnes an die Sünder ist gekommen;

Hohenpriester diese Identität zum Ausdruck.[1] Die anderen könnten an sich von einem eschatologischen Propheten gesagt worden sein, der dadurch die Ankunft des Menschensohnes verkündigt hätte, ohne sich selbst eine besondere Beziehung zu ihm zuzuschreiben. Wenn aber der Redende sich selbst als den Menschensohn betrachtete, werden auch diese Worte durch die Unbestimmtheit des Verhältnisses des Redenden zum Menschensohn Träger des Messiasgeheimnisses. In der Überlieferung hat man wohl das nicht empfunden, weil man die Identität Jesu mit dem Menschensohn vorausgesetzt und darum den Menschensohnnamen auch in diesen Worten selbstverständlich als eine Selbstbezeichnung Jesu verstanden hat. Wenn die Worte aber von Jesus gesprochen sind,[2] war dabei diese Identität

---

Mt 26,2: der Menschensohn wird während des Passah-Festes verraten werden (Umformung von Mk 14,1);

Lk 24,7: der Engel im Grabe erinnert an die Leidensweissagungen des Auferstandenen (Umformung des markinischen Berichtes).

Ausserdem die eigentümlich ausgeformte Leidens- und Auferstehungsweissagung Mt 12,40 — gegenüber der allgemeineren Formulierung Lk 11,30. Auch Mk 10,45//Mt 20,28 redet vom Leiden des Menschensohnes, sieht aber zugleich auf das ganze Leben Jesu zurück und könnte darum zur dritten Gruppe geführt werden.

3. Mk 2,10//Mt 9,6//Lk 5,24: der Menschensohn hat die Macht, die Sünden zu vergeben;

Mk 2,28//Mt 12,8//Lk 6,5: der Menschensohn ist der Herr des Sabbats;

Mt 8,20//Lk 9,58: der Menschensohn hat keine Ruhestätte;

Mt 11,19//Lk 7,34: der Menschensohn mit Johannes verglichen;

Mt 16,13: Für wen halten die Leute den Menschensohn (Umformung des markinischen Berichtes);

[Mt 18,11: der Menschensohn ist gekommen, um das Verlorene zu retten;]

Lk 6,22: Seligpreisung der um des Menschensohnes willen Verfolgten (Mt 5,11: meinetwegen);

[Lk 9,56: der Menschensohn ist nicht gekommen, Menschenseelen zu verderben, sondern zu retten;]

Lk 19,10: der Menschensohn ist gekommen, um das Verlorene aufzusuchen und zu retten;

Lk 22,48: Judas, verrätst du den Menschensohn mit einem Kuss?

Ausserdem das eigentümliche Wort Mt 12,32//Lk 12,10: die Lästerung des Menschensohnes — das wohl hierher zu führen ist, und Mt 13,37 in der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter den Weizen. Über Mk 10,45//Mt 20,28 s. zu Gruppe 2.

[1] Mk 14,62//Mt 26,64//Lk 22,69.

[2] Anspruch auf Ursprünglichkeit haben vor allem Mk 8,38 Parr; Mt 10,23;

nicht offenbar. Wenn Jesus sich doch selbst als den Menschensohn betrachtete, war darum in diesen Worten das Messiasgeheimnis eingeschlossen. Vor allem wird da Mk 8,38 Parr wichtig, weil dieses Wort eine geheimnisvolle Beziehung Jesu zum Menschensohn andeutet, ohne ihre Art klar zu machen.[1] Wieder stehen wir aber damit vor der Frage nach der Geschichtlichkeit des messianischen Selbstbewusstseins Jesu. Davon hängt letzten Endes alles ab.

Die synoptische Überlieferung, wie wir sie bis jetzt analysiert haben, stimmt also darin überein, dass sie davon ausgeht, dass die Messianität Jesu bis zum Bekenntnis vor dem Hohenpriester von ihm nicht proklamiert wurde, sondern nur durch seine Worte und Taten geheimnisvoll durchschimmerte. Nun gibt es aber auch einzelne Geschichten, wo die Messianität Jesu offen proklamiert wird, oder wo er von einem Hilfesuchenden als Messias angerufen wird.[2] Es kann kein Zweifel sein, dass dies eine sekundäre Erscheinung ist, begreiflich daraus, dass die Vorstellung von der Verborgenheit der Messianität Jesu nicht immer festgehalten wurde und zuletzt allmählich verschwand.[3]

Von besonderem Interesse ist in dieser Verbindung der Gebrauch des Menschensohnnamens. Jesus hat nach der Überlieferung nicht nur in der eben besprochenen unbestimmten Weise vom Menschen

---

Mt 24,37.39//Lk 17,26.30; Mt 24,44 Par; Mt 25,31 und vielleicht Lk 11,30. Sekundär sind wahrscheinlich Mk 13,26 Parr; Mt 13,41; 16,27; 16,28; ungewiss Mt 19,28; Lk 17,22; 18,8; 21,36.

[1] Gerade dieses Wort ist besonders gut bezeugt, weil es sowohl bei Mark. als in der Logia-Überlieferung vorkommt. Es ist BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.[2], S. 117, 135, 163 zuzugeben, dass die Matth.-Version, die die einzige ist, worin Jesus deutlich als der kommende Weltrichter dargestellt wird, sekundär ist. Bultmann sucht aus den erwähnten Worten eine neue Stütze für seine These von der Ungeschichtlichkeit des messianischen Selbstbewusstseins Jesu zu gewinnen; vgl. SJÖBERG, SEÅ 10, 1945, S. 146f. Besonders meint er Mk 8,38 Parr dahin verstehen zu müssen, dass Jesus hier tatsächlich den Menschensohn von sich selbst unterscheidet. So auch WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci, 1903, S. 73; Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, S. 96ff. Aber das Wort lässt sich ebenso gut vom Messiasgeheimnis her verstehen.

[2] Es handelt sich, wenn wir von den Kindheitsgeschichten absehen, vor allem um Lk 4,16ff und Mk 10,47f Parr.

[3] Vgl. die Stellung des Matth:s und des Luk:s zum Messiasgeheimnis, oben S. 132ff, 142ff.

sohn geredet und nicht nur vor seinen Jüngern diese Bezeichnung mit deutlicher Beziehung auf sich selbst gebraucht. Er hat auch öffentlich diesen Namen als eine Selbstbezeichnung gebraucht, ohne dass ein Zweifel darüber entstehen konnte, dass er sich selbst meinte. Es handelt sich dabei nicht um redaktionelle Abschnitte, die als Schöpfungen des Evangelisten angesehen werden könnten, sondern um Überlieferungselemente. Es sind folgende Stellen:

Mk 2,10 Parr Bei der Heilung des Gelähmten;
Mk 2,28 Parr Der Menschensohn und der Sabbat;
Mt 8,20//Lk 9,58 Der Menschensohn hat keine Ruhestätte;
Mt 11,19//Lk 7,34 Der Menschensohn mit Johannes verglichen;
Mt 12,32//Lk 12,10 Die Lästerung des Menschensohnes;
Mt 12,40 [//Lk 11,30] Der Menschensohn ein Zeichen wie Jona;
Lk 19,10 Der Menschensohn ist zur Rettung des Verlorenen gekommen.[1]

Sollen wir nun aus diesen Worten den Schluss ziehen, dass die Vorstellung von der verborgenen Messianität Jesu, die wir vorher in der Überlieferung gefunden haben, ungeschichtlich ist? Oder sollen wir annehmen, dass der Menschensohnname kein gangbarer messianischer Titel gewesen ist, und darum von Jesus gebraucht werden konnte, ohne dass er dadurch den Zuhörern seinen messianischen Anspruch offenbarte? Das erstere empfiehlt sich nicht, weil das Messiasgeheimnis in dem oben herausgearbeiteten Sinne eine dominierende Vorstellung in der Überlieferung ist, deren Entstehung unerklärbar wäre, wenn Jesus sich offen als Messias ausgegeben hätte. Das letztere empfiehlt sich nicht, weil der Ausdruck בר אנשא *in einer eschatologischen Verkündigung wie der von Jesus vorgetragenen* nach jüdischen Voraussetzungen eindeutig den kommenden himmlischen Erlöser bezeichnen musste.[2] Dagegen wäre der Ausdruck

---

[1] Zu erwähnen wäre auch Lk 22,48, wo Jesus den Menschensohnnamen zwar in einem Wort an den Jünger (Judas) gebraucht, aber vor den anwesenden Knechten der jüdischen Behörden. — Nur Lk. 19,10 könnte vielleicht ganz auf die Rechnung des Evangelisten geschrieben werden. Aber auch das Wort vom Jonas-Zeichen ist erst durch die Umformung des Evangelisten — oder der späteren Überlieferung — zu einer öffentlichen Weissagung von dem Tode und der Auferstehung des Menschensohnes gemacht worden.

[2] Vgl. SJÖBERG, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, S. 58ff.

ohne diese eschatologische Verbindung sinnlos, da er sonst nur eine gewöhnliche Vokabel für Mensch war.[1] Es bleibt darum nichts übrig als in dem öffentlichen Gebrauch des Menschensohnnamens sekundäre Einschläge in der Überlieferung zu finden. Die Tendenz, den Menschensohnnamen auch in Worte, wo er vom Anfang an nicht vorkam, einzuführen, kann ja durch einen Vergleich zwischen den Synoptikern festgestellt werden.[2] Sie wird sich schon in der Mark.- und in der Logia-Überlieferung ausgewirkt haben.[3]

Immer wieder sind wir vor die Frage gestellt worden, ob Jesus sich als den Messias - den Menschensohn angesehen hat. Viele unserer Erörterungen konnten nur mit dem Vorbehalt geführt werden, dass diese Voraussetzung zutrifft. Die Frage nach der Geschichtlichkeit des messianischen Selbstbewusstseins Jesu ist die zentrale Frage in der Erforschung des Urchristentums. Davon hängt alles ab. Das

---

[1] Vgl. SJÖBERG, בן אדם und בר אנש im Hebräischen und Aramäischen, Acta Orientalia 21, 1950, S. 57—65, 91—107.

[2] Vgl. Mt 16,13//Mk 8,27; Mt 16,28//Mk 9,1; Lk 6,22//Mt 5,11.

[3] Man hat versucht den Gebrauch des Menschensohnnamens als eine Umdeutung eines echten Jesuswortes, wo er ganz allgemein von בר נשא im Sinne eines gewöhnlichen Menschen geredet hätte, zu erklären; vgl. A. MEYER, Jesu Muttersprache, 1896, S. 91—101, 140—149, 160—162; LIETZMANN, Der Menschensohn, 1896, S. 87—91; WELLHAUSEN; Das Evangelium Marci, S. 17, 22; Skizzen und Vorarbeiten, VI, S. 214; BULTMANN, Gesch. d. synopt. Trad.², S. 160f u.a. Diese Erklärung ist jedenfalls in Bezug auf Mt 8,20 Par und Mk 2,10 Parr unmöglich. Dass Jesus allgemeine Aussagen über das Leben des Menschen ausgesprochen oder den Menschen die Macht, in Gottes Stelle zu vergeben, zugeteilt hätte, ist undenkbar. Auch Mk 2,28 Parr ist eine solche Erklärung wenig wahrscheinlich, aber nicht ganz unmöglich. Am besten könnte sie beim dunklen Wort Mt 12,32//Lk 12,10 zutreffen, u.a. wegen der Parallele Mk 3,28f. Vgl. SJÖBERG, SEÅ 10, 1945, S. 137. Der Versuch בר נשא, gleich ההוא גברא, als eine Umschreibung des »ich« zu verstehen — so MEYER a.a.O. S. 95 ff; HÉRING, Le royaume de Dieu, S. 104 ff, 109 f; T. W. MANSON, The Teaching of Jesus, S. 217 f (anders Coniectanea Neotestamentica XI, Lund u. Kopenhagen 1947, S. 138—146 und Bull. of J. Rylands Libr. 32, 1950, S. 191) u.a. — scheitert daran, dass dieser Gebrauch des בר נשא in den aramäischen Quellen nirgends zu finden ist; vgl. SJÖBERG, STK 16, 1940, S. 299. Wenn die Worte ursprünglich sind, muss man vielmehr damit rechnen, dass Jesus einfach »ich« gesagt hat, wofür dann in der Überlieferung »der Menschensohn« hineingekommen ist wie in Mt 16,13 gegenüber Mk 8,27. Es könnte sich in gewissen Fällen auch um ein Wort, das ursprünglich im Jüngerkreis gefallen ist, handeln. Das wäre besonders in Bezug auf Mt 11,19 Par und Mk 2,28 Parr zu erwägen.

ganze Bild der geschichtlichen Entwicklung verändert sich, je nachdem man diese Frage im positiven oder im negativen Sinne beantwortet.

Hier kann aber diese Frage in ihrem ganzen Umfang nicht behandelt werden. Wir schliessen uns der in der heutigen Forschung dominierenden Auffassung an, dass sie im positiven Sinne zu beantworten ist — und zwar aus folgenden Gründen:

1. Die Gegenbeweise sind nicht stichhaltig.[1]

2. Die Entstehung des Messiasglaubens nach dem Tode Jesu liesse sich schwerlich begreifen, da diese Katastrophe den jüdischen Messiaserwartungen der Jünger gerade ins Gesicht schlug. Dieses schon von D. Fr. Strauss angeführte Argument behält immer noch sein Gewicht.[2]

3. Die Überlieferung ist derart vom Messiasglauben geprägt, dass eine unmessianische Schicht sich daraus nur durch willkürliche Annahmen — die letzten Endes von der zu beweisenden Ansicht, dass Jesus keinen messianischen Anspruch gehabt hat, ausgehen — herauslösen lässt. Um dies zu zeigen wäre nun eine genaue Untersuchung des ganzen Materials von dieser Fragestellung aus zu unter-

---

[1] Dazu Sjöberg, Ville Jesus vara Messias? Bestridandet av Jesu messiasmedvetande i det sista seklets forskning (Wollte Jesus Messias sein? Die Bestreitung des Messiasbewusstseins Jesu in der Forschung des letzten Jahrhunderts), SEÅ 10, 1945, S. 82—151.

[2] Vgl. D. Fr. Strauss, Das Leben Jesu², I, S. 495. — Wenn sich zeigen würde, dass die Vorstellung von einem leidenden Messias im Judentum zur Zeit Jesu nicht unbekannt gewesen ist, würde dieses Argument allerdings etwas von seiner Kraft verlieren. Da könnte man annehmen, dass die Jünger eben durch den Tod Jesu zum Glauben an seine Messianität geführt wären, weil sie sahen, dass dieses Ende ihres Meisters mit den überlieferten messianischen Erwartungen übereinstimmte. Eine solche Anschauung würde aber in völligen Widerspruch zu der evangelischen Überlieferung geraten. Diese bezeugt einstimmig, dass das Kreuz für die Jünger eine Katastrophe ihres Glaubens bedeutete, die erst durch die Auferstehungserlebnisse überwunden wurde. Man könnte da annehmen, dass nicht der gewaltsame Tod überhaupt, sondern nur der Kreuzestod ihnen den Anstoss bot. Aber dafür gibt es wieder keine Stütze in der Überlieferung. So wird man, wenn man nicht die Überlieferung ganz verlassen will, doch zu der Annahme getrieben, dass jedenfalls die Jünger die Erwartung eines leidenden Messias nicht kannten. Dies könnte man dann dadurch erklären, dass diese Erwartungen esoterisch waren. Aber damit fällt wieder die Möglichkeit weg, die Entstehung des Messiasglaubens in der eben skizzierten Weise zu erklären.

nehmen. Eine solche kann hier nicht vorgenommen werden, und wir müssen uns darum auf diese thesenartig formulierten Feststellungen beschränken, können aber dabei auch auf das Ergebnis unserer vorhergehenden Untersuchung der evangelischen Überlieferung hinweisen.

Wenn Jesus sich als Messias angesehen hat, kann kein Zweifel darüber bestehen, dass er seine Messianität wesentlich in den Kategorien der apokalyptischen Menschensohnvorstellungen gedacht hat, obgleich er diese nicht einfach übernommen, sondern im Sinne seines Gottesverständnisses und seiner Auffassung der ihm gegebenen Aufgabe umgestaltet hat.[1]

Im Menschensohnnamen lag der höchste Anspruch eingeschlossen.

---

[1] Nach T. W. MANSON, The Teaching of Jesus, S. 211—234; The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels, Bull. of J. Rylands Libr. 32, 1950, S. 171—193; vgl. auch The Servant Messiah, 1953, S. 72ff, 80f, habe Jesus mit dem Menschensohn die Gemeinde der Gott gehorsamen Menschen gemeint, die durch ihn aufgerichtet werden sollte »the Kingdom of the saints of the Most High«. Erst vor dem Hohenpriester sei er selbst mit dem Menschensohn identisch gewesen, weil alle anderen — auch die Jünger — versagt haben, und er allein als der Gott völlig Gehorsame da stehe. Diese Deutung ist aber eine unberechtigte Schlussfolgerung aus der Identität des Menschensohnes mit dem Volke der Heiligen des Höchsten in Dan. 7. Manson meint, dass Jesus direkt an Dan. 7 angeschlossen habe, ohne die zeitgenössischen Deutungen dieser Schriftstelle im Judentum zu berücksichtigen. (Auch in diesen sei übrigens die kollektive und nicht die individuelle Deutung zu finden; vgl. oben S. 45 Anm. 2.) Aber auch wenn man nur von Dan. 7 ausgeht, ist Manson's Auffassung unmöglich. Der Menschensohn ist dort in der Vision als eine individuelle Gestalt geschildert, die dann in der Erklärung auf das Kollektiv des heiligen Volkes gedeutet wird. Auch wenn hier keine individuelle Messiasgestalt vorausgesetzt sein sollte — was mir wahrscheinlich scheint; vgl. SJÖBERG, Människosonen och Israel i Dan. 7, RoB 7, 1948, S. 1—16 — ist die individuelle Bedeutung unumgänglich, sobald man die Menschensohngestalt aus der Vision heraushebt und als eine selbständige Realität behandelt. Der Menschensohn kann dann nicht nur ein Symbol der messianischen Gemeinde sein, sondern muss der mit den Wolken des Himmels kommende Menschensohn, d.h. der himmlische Messias, sein. Die semitische Vorstellung von »corporate personality« ändert daran nichts. Sie bedeutet nicht, dass man beliebig die messianische Gemeinde oder den Messias als Umschreibung des Menschensohnnamens einsetzen könnte. Die beiden sind nicht in dieser Weise »identisch«. Man unterscheidet sehr wohl zwischen der Gemeinde und dem sie vertretenden Messias. Nur der letztere konnte der Menschensohn genannt werden.

Während der Menschensohn in Dan. 7 ziemlich passiv ist und nur als Vertreter — oder Symbol — des heiligen Gottesvolkes das Reich übernimmt, ist er, wie I Hen. und IV Esra zeigen, in der jüdischen Apokalyptik zur Zentralgestalt des eschatologischen Geschehens geworden. Vom Himmel erscheinend, wird er in der Endzeit als Gottes Vertreter das Weltgericht halten, zur Erlösung der Gerechten und zur Bestrafung der Sünder, dadurch die Aufgabe vollendend, wozu er vor der Weltschöpfung auserwählt und im Himmel verborgen wurde.

Nach diesem Messiasbild hat Jesus sich selbst und seine Aufgabe verstanden. Aus Dan. 7 allein lässt sich seine Auffassung vom Menschensohn nicht erklären. Dort tritt der Menschensohn nicht als Weltrichter auf, für Jesus aber ist diese Funktion des Menschensohnes eine Selbstverständlichkeit. Das ist nur durch die dazwischen liegende jüdische Deutung der Dan.-Stelle zu erklären. Diese hat die Voraussetzungen für Jesu Auffassung vom Menschensohn geschaffen. Das heisst nicht, dass Jesus die Menschensohnvorstellung einfach aus I Hen. ubernommen hätte. Einen direkten Einfluss der Bilderreden des I Hen. auf ihn kann man bezweifeln.[1] Aber sie zeigen — zusammen mit IV Esra 13 — in welche Richtung sich die Vorstellungen vom Menschensohn in den apokalyptisch-eschatologisch eingestellten Kreisen bewegt haben. Dass Jesus in dieses Milieu einzusetzen ist, ist nicht fraglich.[2] Er hat wie andere den Menschensohn in Dan. 7 als eine individuelle messianische Gestalt gedeutet, der in der Endzeit als der von Gott gesandte und sein Werk vollendende Erlöser und Richter erscheinen sollte. Als diesen Menschensohn hat er sich selbst verstanden.

Aber zugleich hat er an wichtigen Punkten die Menschensohnvorstellungen umgestaltet.

---

[1] Anders N. JOHANSSON, Parakletoi, S. 184f; STK 16, 1940, S. 9.

[2] Richtig S. MOWINCKEL, Han som kommer, 1951, S. 271: »Jedenfalls handelt es sich um Ideen, die in dem betreffenden Milieu mehr oder weniger so zu sagen ‚in der Luft lagen', die zu seiner geerbten religiösen Vorstellungswelt gehörten und dort genau so unsystematisch, mit vielen Varianten, lebten, wie religiöse Ideen im allgemeinen Bewusstsein der Menschen zu leben pflegen ... Die oft erörterte Frage, ob Jesus den Namen und die Vorstellung ‚der Menschensohn' aus Dan. 7 oder vielleicht aus I Hen. geholt hat, ist letzten Endes prinzipiell falsch gestellt. Er hat sie aus dem Milieu geholt, in dem er erwachsen war und aus dem er seine ersten religiösen Vorstellungen bekommen hatte.« (Hier übersetzt.)

Die Präexistenz des Menschensohnes, die in den Bilderreden des I Hen. eine grosse Rolle spielt, tritt in den Synoptikern ganz zurück. Der bei Joh. so stark hervortretende Gedanke, dass Jesus-der Menschensohn aus dem Himmel heruntergekommen ist, findet sich nicht bei den Synoptikern. Daraus muss man schliessen, dass sie in der Verkündigung Jesu keine hervortretende Rolle spielte. Sein Blick richtete sich nicht rückwärts auf die vorweltliche Präexistenz des Menschensohnes, sondern vorwärts auf sein eschatologisches Erscheinen. Die Frage nach dem Ursprung des Menschensohnes trat vor der Botschaft von seiner Ankunft und Gegenwart zurück. Wegen der Bedeutung des Präexistenzgedankens in den jüdischen Menschensohnvorstellungen kann man vielleicht doch annehmen, dass Jesus auch diesen Gedanken mit dem Menschensohnnamen verbunden hat. Aber da er nicht von den in der jüdischen Apokalyptik vorliegenden Vorstellungen gebunden war, bleibt eine solche Annahme unsicher.

Auf jeden Fall hat aber die Auffassung Jesu vom Menschensohn eine deutliche Beziehung zu der im Präexistenzgedanken vorliegenden religiösen Anschauung, *insofern als der Menschensohn auch für ihn der Vertreter Gottes ist.* Die Parousie des Menschensohnes hat er ganz im Sinne der apokalyptischen Menschensohnerwartungen gedacht. Er wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den Wolken des Himmels erscheinen, sich auf seinen Thron setzen und das Endgericht über die Völker halten. Aber auch der irdische Jesus handelt und redet im Namen Gottes. Er ist der von Gott gesandte Erlöser, durch dessen Taten der Sieg Gottes über die bösen Mächte sich vollzieht und dessen Worte den göttlichen Willen offenbaren.

Er ist darum nicht nur als ein Messias designatus aufgetreten, im Sinne eines Menschen, der zu Messias erhöht werden sollte. Diese Vorstellung ist in der Forschung nur deswegen entstanden, weil man die Möglichkeit eines verborgenen Messias nicht beachtet hat. In der synoptischen Überlieferung ist sie nicht zu finden. Nach dieser war Jesus schon während seines irdischen Lebens der Messias. Nur darum konnte man vom Einbruch des Gottesreiches durch sein Wirken reden. Wenn er nur ein Messias designatus gewesen wäre, hätte man nur an das baldige Kommen des Gottesreiches glauben können, nicht an das Schon-Im-Kommen-Sein. Der Glaube an den verborgenen Messias verbindet aber diese beiden in der synoptischen

Überlieferung vorliegenden Vorstellungen von der Ankunft des Gottesreiches zu einer sinnvollen Einheit.

Der grösste Unterschied zwischen den jüdischen Menschensohnerwartungen und Jesus als dem Menschensohn entstand durch Jesu Haltung zu den Sündern. Dadurch veränderte sich die ganze Stimmung um den Menschensohn. Während der Menschensohn nach den jüdischen Erwartungen nur als der Richter der Sünder und der Erlöser der Gerechten beim letzten Gericht erscheinen sollte, wendete sich Jesus gerade an die Sünder und die Verkommenen. Ihnen galt seine Botschaft von der Gnade und der Erlösung.

Auch dies erklärt sich aus der Verborgenheit des gekommenen Menschensohnes. Wenn der Menschensohn in der Herrlichkeit geoffenbart wird, ist die Stunde des Weltgerichts gekommen. Sie bedeutet den endgültigen Sieg Gottes über das Böse, aber darum zugleich auch das Ende der Gnadenzeit. Das war auch die Anschauung Jesu, die seiner Botschaft von der Nähe des Gottesreiches ihren Ernst verlieh. Aber noch war der Menschensohn nicht in seiner Herrlichkeit zum Gericht erschienen. Er war als der noch verborgene Menschensohn gekommen. Darum dauerte noch die Zeit der Gnade und der Umkehr. Darum konnte der Menschensohn die Botschaft von der Vergebung verkündigen und seine Aufgabe in der Erlösung nicht der Gerechten, sondern der Sünder finden.

Diese Aufgabe wurde durch den Tod vollendet. Zum Bilde von Jesus als dem verborgenen Menschensohn gehört auch der leidende Menschensohn. Auch auf diesem Punkt unterscheidet sich, wenn wir recht gesehen haben, Jesu Auffassung von den jüdischen Menschensohnerwartungen. Einen leidenden Menschensohn hat das Judentum nicht gekannt. Jesus aber hat den Tod in seine messianische Aufgabe aufgenommen. Gedeutet hat er ihn nach den jesajanischen Weissagungen vom leidenden Gottesknecht. Seit wann und warum, wissen wir nicht,[1] aber dass er es getan hat, steht fest. Die Leidensweis-

---

[1] Nach CULLMANN, Die Tauflehre des NT, AThANT 12, 1948, S. 11ff wäre der Gedanke an das Sühneleiden Jesu schon im Bericht über die Taufe Jesu durch das Zitat aus Jes. 42,1 eingeschlossen. Man hat aber nicht das Recht wegen eines Zitats aus einem der Ebed-Jahve-Lieder das Mitklingen des Inhalts der anderen Lieder vorauszusetzen. Weder die jüdische — vgl. SJÖBERG, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, S. 118f; JEREMIAS, ThW V, S. 680—698 und H. A. FISCHEL, Die deuterojesajanischen Gottes-

sagungen Mk 8,31 etc.[1] tragen allerdings alle Spuren davon, sekundäre Bildungen zu sein. Aber ein Wort wie Lk 12,50 und wohl auch der harte Verweis an Petrus Mk 8,33, der trotz seiner jetzigen Verbindung mit der sekundären Leidensweissagung Mk 8,31 schwerlich nur spätere Gemeindebildung sein kann, zeigen, dass Jesus das kommende Leiden in seine Aufgabe aufgenommen hat. Die Ausgestaltung des letzten Mahles, worüber wir besonders wertvolle geschichtliche Überlieferung besitzen,[2] und — wenn es auf ein echtes Jesus-Wort zurückgeht — das Logion Mk 10,45 zeigen, wie er es gedeutet hat. In beiden Fällen ist die Beziehung zu Jes. 53 klar.[3] *Der verborgene Menschensohn als der leidende Gottesknecht* — darin vollendet sich Jesu Auffassung von seiner messianischen Aufgabe.

Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass das Messiasgeheimnis sich gut in das Bild von dem auf der Erde schon vor dem letzten Gericht auftretenden Menschensohn einfügt. Von jüdischen Voraussetzungen aus war es sogar ein notwendiges Element darin. Die Offenbarung des Menschensohnes sollte erst in der Endzeit geschehen. Vorher war und sollte er verborgen sein, nur von denen erkannt, denen Gott ihn geoffenbart hatte. Die Apokalyptik wusste von keiner irdischen Erscheinung des Menschensohnes vor der endzeitlichen Offenbarung. Aber wenn der Menschensohn, wie es bei Jesus der Fall war, schon vorher auf der Erde wirkte, konnte er es gemäss den gegebenen Menschensohnvorstellungen nur als verborgen tun.[4]

---

knechtlieder in der jüdischen Auslegung, HUCA 18, 1943/44, S. 53—76 — noch die urchristliche Behandlung dieser Lieder erlauben einen solchen Schluss. Ausserdem müsste die Frage der Geschichtlichkeit des Berichts beachtet werden.

[1] Mk 8,31//Mt 16,21//Lk 9,22; Mk 9,31//Mt 17,22f//Lk 9,44; Mk 10,32ff// Mt 20,17ff//Lk 18,31ff. Ausserdem Mk 9,9//Mt 17,9; Mk 9,12//Mt 17,12; Mt 26,2; Lk 17,25; 24,7.

[2] Die Synoptiker + Paulus, I Kor. 11,23—25.

[3] Vgl. JEREMIAS, Die Abendmahlsworte², S. 91—93, 108; Ders., Das Lösegeld für Viele, Judaica 3, 1948, S. 260—264.

[4] Zugleich besteht aber der wichtige Unterschied gegenüber den apokalyptischen und den sonstigen jüdischen Vorstellungen von der Verborgenheit des Messias, dass Jesus als der verborgene Messias nicht inaktiv die Stunde seiner Offenbarung abwartet. Das beruht auf die eschatologische Situation der Verkündigung Jesu. Die Zeit ist erfüllt, und der Menschensohn hat schon, als der Verborgene, sein messianisches Werk angefangen. Nur in Pesiqta r. konnten wir, aus später Zeit, eine jüdische Parallele zu *dieser* Vorstellung von der Verborgenheit des Messias finden.

Das Messiasgeheimnis ist also keine sekundäre Konstruktion des Mark. oder der Gemeindeüberlieferung. Sie gehört als integrierendes Moment zum Bilde des schon vor dem letzten Gericht auf der Erde wirkenden Menschensohnes. Sie gehört darum auch zur geschichtlichen Wirklichkeit des Lebens Jesu, des Menschensohnes.

Die markinische Auffassung des Messiasgeheimnisses ist dagegen sekundär. Der Evangelist hat die in der Überlieferung vorliegenden Züge zugespitzt, indem er Jesus den Willen zuschrieb, die Erkenntnis seiner Messianität ausserhalb der kleinen Gruppe der Auserwählten zu verhindern. Auch ein solches Benehmen wäre nach den jüdischen Menschensohnvorstellungen verständlich. Aber die Überlieferung zeugt davon, dass Jesus nicht so gehandelt hat. Er hat nicht seine Messianität in dieser Weise verbergen wollen. Er hat sie vielmehr in seinen Worten und Taten durchschimmern lassen. Er hat sie dadurch in geheimnisvoller Weise angedeutet, ohne das Geheimnis zu entschleiern, aber doch so, dass eine Möglichkeit bestand, es zu entdecken. Hier stand man vor einer Offenbarung — es kam aber darauf an, ob man sie erkannte. Wenn das geschah, war es letzten Endes eine Gabe Gottes.

So ist Jesus mit dem unausgesprochenen messianischen Anspruch aufgetreten, unerkannt mit Worten und Taten als der schon gegenwärtige Menschensohn wirkend, die endgültige Erhöhung und Offenbarung in der Herrlichkeit nach seinem Leiden erwartend. Ist er also, trotz der Tiefe und Erhabenheit seiner religiösen und ethischen Verkündigung, nur einer in der Reihe der damals auftretenden eschatologischen Propheten und Messiasprätendenten gewesen — oder...?

Hier hört die Forschung auf, und der Glaube fängt an — oder fängt nicht an.

ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

Exkurs I

Justin und das Problem vom leidenden Messias im Judentum

Bei der Erörterung der Frage, seit wann man im Judentum den Glauben an einen leidenden Messias gehabt hat, hat man oft Justin herangezogen. An seinem Dialog mit Trypho könne man den Beweis führen, dass die Juden seiner Zeit diesen Glauben gehabt haben.[1] An mehreren Stellen gibt nämlich Trypho in seinen Antworten an Justin zu, dass die von ihm angeführten at.lichen Schriftstellen einen leidenden Messias weissagen.

Die Dinge liegen aber in dieser Frage anders als in Bezug auf den Glauben an den verborgenen Messias überhaupt. Dieser Glaube wird sowohl von Justin als von seinem jüdischen Gegner Trypho als eine unter den Rabbinen verbreitete Auffassung dargestellt.[2] Nicht so der Glaube an die Leiden des Messias.[3] Das Zugeständnis, dass das AT einen leidenden Messias weissagt, *wird den jüdischen Gegnern von Justin abgezwungen.*

Es ist auch zu beobachten, dass Justin in dieser Frage ganz anders persönlich engagiert ist als in der früheren. Am jüdischen Glauben an einen schon auf der Erde lebenden Messias hat er kein Interesse. Er ist ihm eine eigentümliche jüdische Sondermeinung, die nebenbei erwähnt wird. Ganz anders der Glaube an den leidenden Messias. Hier handelt es sich um den zentralen christlichen Glaubensinhalt,

---

[1] Vgl. SCHÜRER[4], II, S. 649f; JOACH. JEREMIAS, Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und im Urchristentum, Deutsche Theologie 2, 1929, S. 115; ThW V, S. 694; W. D. DAVIES, Paul and Rabbinic Judaism, 1948, S. 280f und andere.

[2] Vgl. oben S. 80.

[3] Der Glaube an den leidenden Messias wird von Justin von der Vorstellung von dem schon auf der Erde lebenden, aber verborgenen Messias deutlich unterschieden; vgl. Dial. c. Tryph. 110,1.2.

und es liegt dem Justin alles daran, seine Gegner zu dem Zugeständnis zu bringen, dass dieser wirklich in den at.lichen Messiasweissagungen zu finden ist.

Wenn eine Aussage über den leidenden Messias zum ersten Mal Trypho in den Mund gelegt wird, schliesst sie sich unmittelbar an eine vorhergehende Behauptung Justins und seine Schriftbeweise dafür an:

Κακεῖνος ἀπεκρίνατο Ἔστω καὶ ταῦτα οὕτως ἔχοντα ὡς λέγεις, καὶ ὅτι παθητὸς χριστὸς προεφητεύθη μέλλειν εἶναι, καὶ λίθος κέκληται, καὶ ἔνδοξος μετὰ τὴν πρώτην αὐτοῦ παρουσίαν, ἐν ᾗ παθητὸς φαίνεσθαι κεκήρυκτο, ἐλευσόμενος καὶ κριτὴς πάντων λοιπὸν καὶ αἰώνιος βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς γενησόμενος· εἰ οὗτος δέ ἐστι περὶ οὗ ταῦτα προεφητεύθη, ἀπόδειξον.[1]

Trypho räumt hier die Richtigkeit der von Justin vorgetragenen christologischen Lehren ein und stellt nur die Frage, ob Jesus wirklich der in dieser Weise von den Propheten geweissagte Messias sei. Seine Worte haben die Form eines Zugeständnisses an den Gegner (ἔστω). Zu Beginn der Diskussion hat er solche Ansichten nicht vorgetragen, sondern statt dessen auf den Unterschied zwischen der Herrlichkeit des Messias und dem verachteten und schimpflich gestorbenen Jesus hingewiesen.[2] Selbst hat er nicht Jes. 53 als messianische Weissagung angeführt. Das tut Justin.[3]

Es ist auch zu beobachten, wieviel Trypho hier einräumt. Nicht nur das Leiden des Messias, sondern auch seine doppelte Parousie nimmt er an. Diese ist dem Justin eine sehr wichtige Vorstellung und gibt ihm — wie den Christen überhaupt — die Generallösung des Problems, wie Jesus der Messias sein konnte.[4] Sie war aber in dieser Form dem Judentum unbekannt. Eine gewisse Parallele bieten die oben angeführte Aussage des R. Jochanan, nach dem der Messias

[1] Dial. c. Tryph. 36,1. Tryphos Worte beziehen sich auf das von Justin 34,2 Gesagte: ὁ γὰρ χριστὸς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς καὶ θεὸς καὶ κύριος καὶ ἄγγελος καὶ ἄνθρωπος καὶ ἀρχιστράτηγος καὶ λίθος καὶ παιδίον γεννώμενον καὶ παθητὸς γενόμενος πρῶτον, εἶτα εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενος καὶ πάλιν παραγινόμενος μετὰ δόξης καὶ αἰώνιον τὴν βασιλείαν ἔχων κεκήρυκται, ὡς ἀπὸ πασῶν τῶν γραφῶν ἀποδείκνυμι.

[2] Dial. c. Tryph. 32,1.

[3] Dial. c. Tryph. 13; vgl. 32,2.

[4] Vgl. Dial. c. Tryph. 14,8; 32,2; 34,2; 49,2; 52,1.4; 53,1; 110,2; 111,1; 121,3; 126,1.

durch die Anfeindungen der Heiden zeitweilig von der Königsherrschaft vertrieben wird, und das Wort des R. Levi, dass der letzte Erlöser wie der erste zuerst erscheinen und dann wieder verschwinden werde [um zuletzt endgültig zu erscheinen].[1] Hier haben wir zwei Erscheinungen des Messias und bei der ersten wird er — wenigstens nach der Aussage des R. Jochanan, aber wahrscheinlich auch nach R. Levi — vom Leiden getroffen. Insofern ist der Gedanke mit dem urchristlichen Glauben an die doppelte Parousie parallel. Aber nach den erwähnten jüdischen Aussagen tritt der Messias schon bei seiner ersten Ankunft als Herrscher auf und wird dann von der Herrschaft vertrieben, während er nach dem christlichen Glauben beim ersten Erscheinen keine Herrlichkeit hat. Die christliche Auffassung gleicht darum mehr dem Glauben an den schon auf der Erde weilenden, unerkannten Messias, der leiden muss, bis die Stunde seiner Machtübernahme gekommen ist. Aber dieser Messias ist während der Periode seines Leidens nicht in dem von Trypho akzeptierten Sinne »gekommen«. Es handelt sich um keine *Parousie* des Messias. In der Verborgenheit wartet er ganz inaktiv die Stunde seines messianischen Erscheinens ab.[2] Am nächsten kommt das Messiasbild in Pesiqta rabbati der von Trypho akzeptierten Anschauung. Aber dieses ist spät, und vor allem wird darin keine zeitweilige Entrückung des Messias von der Erde angenommen. Er tritt unmittelbar nach seinem Leiden in die messianische Herrscherstellung ein.[3] Wenn Trypho die Argumentation Justins über die doppelte Parousie des Messias akzeptiert, nimmt er tatsächlich eine unjüdische, spezifisch christliche Ansicht an. Vielleicht verhält es sich ähnlich mit den Leiden des Messias?

Auch wenn Trypho zum zweiten Mal vom Leiden des Messias redet, geschieht das unter Hinweis darauf, dass die von Justin angeführten Schriftbeweise überzeugend sind, und mit der Annahme der doppelten Parousie:

---

[1] Vgl. oben S. 87 f, 89. [2] Vgl. oben S. 86 f.

[3] Vgl. oben S. 85. Auch in den angeführten Worten des Trypho wird keine vorläufige Erhöhung in den Himmel erwähnt. Das könnte man als eine bewusste Anpassung der Aussage an den jüdischen Glauben ansehen. Aber solche feine Nuanzierungen gibt es in Justins Dialog nicht. Tryphos Worte sollen einfach seine Zustimmung den von Justin vorgetragenen Gedanken zum Ausdruck bringen.

Καὶ ὁ Τρύφων· Ἤδη οὖν τὸν λόγον ἀπόδος ἡμῖν, ὅτι οὗτος, ὃν φῂς ἐσταυρῶσθαι καὶ ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανόν, ἐστὶν ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ. ὅτι γὰρ καὶ παθητὸς ὁ χριστὸς διὰ τῶν γραφῶν κηρύσσεται, καὶ μετὰ δόξης πάλιν παραγίνεσθαι, καὶ αἰώνιον τὴν βασιλείαν πάντων τῶν ἐθνῶν λήψεσθαι, πάσης βασιλείας αὐτῷ ὑποτασσομένης, ἱκανῶς διὰ τῶν προανιστορημένων ὑπὸ σοῦ γραφῶν ἀποδέδεικται· ὅτι δὲ οὗτός ἐστιν, ἀπόδειξον ἡμῖν.[1]

Aber vielleicht hat Trypho Justins Worte über den leidenden Messias deswegen akzeptiert, weil er schon als Jude mit dieser Vorstellung bekannt war? Ein solcher Schluss ist aber unwahrscheinlich, weil Trypho im Dialog überhaupt sehr bereit ist, sich vor den Argumenten des Justin zu beugen. Das sahen wir schon in Bezug auf die doppelte Parousie. Aber auch andere christliche Lehren muss Trypho unter dem Druck der justinischen Exegese akzeptieren. Er behauptet zuerst, dass die Vorstellung von einem göttlichen, präexistenten Messias unmöglich ist — der Messias sei ein Mensch aus Menschen (ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων).[2] Durch die Exegese Justins lässt er sich aber davon überzeugen, dass das AT tatsächlich von einer himmlischen Gestalt neben Gott redet, die auch »Gott« (θεός, nicht ὁ θεός) genannt wird.[3] Nachdem er dies zugegeben hat, meint er, dass die Vorstellung von einer Inkarnation dieses göttlichen Wesens grosse Schwierigkeiten bereite.[4] Aber auch auf diesem Punkt macht

---

[1] Dial. c. Tryph. 39,7.

[2] Dial. c. Tryph. 48,1; 49,1; 55,1.

[3] Trypho akzeptiert Justins christologische Deutung von Gen. 18f, nach der einer der drei Männer nicht Gott selbst war und doch »Gott« gennannt wird; Dial. c. Tryph. 57,1 (ὅτι μὲν ἡ γραφὴ τοῦτο ἀναγκάζει ὁμολογεῖν ἡμᾶς, φαίνεται). Nachdem Justin seine christologische Deutung von Gen. 31,10—13 und 32,22—30 mit den Worten abgeschlossen hat: θεὸς καλεῖται καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται (58,9), nicken ihm Trypho und seine Genossen Beifall zu (58,10) und wollen gern ähnliche Ausführungen hören (59,1). Justins christologische Deutung von der Offenbarung an Mose im brennenden Dornstrauch stimmt Trypho wörtlich zu (60,3 — aber vielleicht ist hier der Text nicht in Ordnung; vgl. Williams z.St., S. 125). Nachdem Justin noch mehr Beweise für die göttliche Präexistenz des Messias gegeben hat, sagt Trypho abschliessend Ἰσχυρῶς καὶ διὰ πολλῶν δείκνυταί σοι τοῦτο, φίλε (63,1). Vgl. auch 65,1.7; 68,3f.

[4] Dial. c. Tryph. 63,1: λοιπὸν οὖν καὶ ὅτι οὗτος διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπος γεννηθῆναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ βούλησιν ὑπέμεινεν ἀπόδειξον καὶ σταυρωθῆναι· δῆλον δὲ καὶ ὅτι μετὰ ταῦτα ἀναστὰς ἀνελήλυθεν εἰς τὸν οὐρανόν, ἀπόδειξον. Vgl. auch 57,3.

er gewisse Zugeständnisse — ohne seine Skepsis aufzugeben. Justins Exegese von vielen Schriftstellen, wo er die Jungfrauengeburt wiederfindet, hat ihn in Verlegenheit gebracht, er stellt nur die Frage, ob diese Deutung auch auf Jes. 7,14 zutreffe.[1] Wenn dieser Gegner die Richtigkeit der Argumentation des Justin zugibt, muss man offenbar damit vorsichtig sein, daraus zu schliessen, dass solche Ansichten tatsächlich im Judentum verbreitet waren.

Ähnlich ist die Situation, wenn Justin über seine Diskussionen mit anderen Rabbinen berichtet, die die Vorstellung vom leidenden Messias akzeptiert haben. Sie sind zu diesem Zugeständnis durch die von ihm angeführten Schriftstellen gezwungen und geben tatsächlich mehr zu als sie als Juden hätten tun sollen:

ἃς δ' ἂν λέγωμεν αὐτοῖς γραφάς, αἳ διαρρήδην τὸν χριστὸν καὶ παθητὸν καὶ προσκυνητὸν καὶ θεὸν ἀποδεικνύουσιν, ἃς καὶ προανιστόρησα ὑμῖν, ταῦτας εἰς χριστὸν μὲν εἰρῆσθαι ἀναγκαζόμενοι συντίθενται, τοῦτον δὲ μὴ εἶναι τὸν χριστὸν τολμῶσι λέγειν, ἐλεύσασθαι δὲ καὶ παθεῖν καὶ βασιλεῦσαι καὶ προσκυνητὸν γενέσθαι θεὸν ὁμολογοῦσιν.[2]

Nicht nur dass der Messias leiden soll, sondern auch dass er als göttlich angebetet werden soll, geben diese Rabbinen nach Justin zu und machen sich dadurch der grössten Häresie schuldig, die das rabbinische Judentum kennt.[3]

---

[1] Dial. c. Tryph. 77,1: Καὶ ὁ Τρύφων εἶπεν· Ὅτι μὲν οὖν καὶ τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα ἱκανὰ δυσωπῆσαί ἐστι, σύμφημί σοι· ὅτι δὲ ἀπαιτῶ σε τὸν λόγον, ὃν πολλάκις προεβάλλου [Jes. 7,14] ἀποδεῖξαι, εἰδέναι σε βούλομαι. Wenn Justin seine Deutung von Jes. 7,14 vorgetragen hat, ist Trypho sehr entrüstet — aber merkwürdigerweise nicht wegen der Jungfrauengeburt, sondern weil die Christen behaupten, es gebe Engel, die von Gott abgefallen sind (79,1). Zur Frage vgl. WILLIAMS z.St., S. 167 und HAEUSER (Bibl. d. Kirchenväter) z.St., S. 130. Später (87,1) ist Trypho wieder sehr bescheiden, möchte aber eine Erklärung darüber haben, wie Jes. 11,1—3 mit der Vorstellung von der göttlichen Präexistenz und der Inkarnation durch die Jungfrauengeburt zu vereinigen sei — diese Schriftstelle scheint ihm vielmehr eine dynamistische Christologie vorauszusetzen.

[2] Dial. c. Tryph. 68,9.

[3] Wenn SCHÜRER[4], II, S. 649 bemerkt, dass die jüdischen Gegner des Justin hier die Leiden des Messias als selbstverständlich annehmen, ist dazu zu sagen, dass sie die Anbetung des Messias als göttlich mit derselben Selbstverständlichkeit annehmen. Die Selbstverständlichkeit beruht eben nicht auf ihren jüdischen Ansichten, sondern darauf, dass sie durch die Schriftbeweise Justins gezwungen worden sind (ἀναγκαζόμενοι), diese Züge im Messiasbild zu akzeptieren.

Wenn Trypho in der letzteren Hälfte des Dialogs zur Frage vom leidenden Messias zurückkehrt, hat er keinen Zweifel darüber, dass die Schrift das Leiden des Messias voraussagt, es geht ihm nur darum ob der Messias den schimpflichen, vom Gesetz unter die Verfluchung gestellten Kreuzestod leiden könnte:

Εὖ ἴσθι, ἔφη, ὅτι καὶ πᾶν τὸ γένος ἡμῶν τὸν χριστὸν ἐκδέχεται, καὶ ὅτι πᾶσαι αἱ γραφαί, ἃς ἔφης, εἰς αὐτὸν εἴρηνται, ὁμολογοῦμεν· καὶ ὅτι τὸ Ἰησοῦς ὄνομα δεδυσώπηκέ με, τῷ τοῦ Ναυῆ υἱῷ ἐπικληθέν, ἐνδοτικῶς[1] ἔχειν καὶ πρὸς τοῦτο, καὶ τοῦτό φημι. εἰ δὲ καὶ ἀτίμως οὕτως σταυρωθῆναι τὸν χριστὸν, ἀποροῦμεν· ἐπικατάρατος γὰρ ὁ σταυρούμενος ἐν τῷ νόμῳ λέγεται εἶναι· ὥστε πρὸς τοῦτο ἀκμὴν δυσπείστως ἔχω. παθητὸν μὲν τὸν χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι, φανερόν ἐστιν· εἰ δὲ διὰ τοῦ ἐν τῷ νόμῳ κεκατηραμένου πάθους, βουλόμεθα μαθεῖν, εἰ ἔχεις καὶ περὶ τοῦτου ἀποδεῖξαι.[2]

Die Selbstverständlichkeit, womit Trypho hier vom Leiden des Messias spricht, ist das Ergebnis der vorhergehenden Diskussion mit Justin. Etwas Derartiges hat er am Anfang ihres Gesprächs nicht gesagt. Jetzt gibt er zu, dass alle von Justin angeführten Schriftstellen tatsächlich auf den Messias zu beziehen sind, obgleich das vom jüdischen Standpunkt her keineswegs klar war, und obgleich früher z.B. von Jes. 7,14 und von Ps. 110 gesagt wurde, sie wären nach den jüdischen Lehrern auf Hiskia zu deuten.[3] Ja, sogar Justins aus der Geschichte von Josua geholtem Beweis, dass der Messias Jesus genannt werden sollte,[4] muss er zustimmen. Jetzt retiriert er aber zu der letzten Position: dass die Schrift das Leiden des Messias verkündigt, ist nach alle dem klar, aber wie steht es mit dem Kreuzestod?

---

[1] Zum Text vgl. G. Archambault, Justin, Dialogue avec Tryphon, 1909, II, S. 80.

[2] Dial. c. Tryph. 89,1f.

[3] Dial. c. Tryph. 43,7; 67,1; 68,7; 71,3; 77,1; 83,1. — Eine ganz andere Sache ist, dass Justin betont, dass er in seiner Beweisführung nur solche Schriftstellen benutzt, die auch von den Juden anerkannt sind; Dial. c. Tryph. 71,2f; 120,5. Es handelt sich dabei um die Frage, ob diese Schriftstellen in der Bibel stehen oder vielleicht in die von den Christen gebrauchte LXX eingeschoben worden seien. Aber wie die auch von den Juden anerkannten Schriftstellen zu *deuten* seien, darüber streitet man, bis Trypho durch die Beweisführung Justins überwunden wird. Dies hat Jeremias, ThW V, S. 695 übersehen.

[4] Dial. c. Tryph. 75.

Dieses Problem formuliert er im folgenden Paragraphen noch einmal mit denselben Voraussetzungen:

Καὶ ἡμᾶς οὖν, ἔφη, προβίβασον ἐκ τῶν γραφῶν, ἵνα σοι πεισθῶμεν καὶ ἡμεῖς. παθεῖν μὲν γὰρ καὶ ὡς πρόβατον ἀχθήσεσθαι οἴδαμεν· εἰ δὲ καὶ σταυρωθῆναι καὶ οὕτως αἰσχρῶς καὶ ἀτίμως ἀποθανεῖν διὰ τοῦ κεκατηραμένου ἐν τῷ νόμῳ θανάτου, ἀπόδειξον ἡμῖν· ἡμεῖς γὰρ οὐδ' εἰς ἔννοιαν τούτου ἐλθεῖν δυνάμεθα.[1]

Die Worte über das Leiden des Messias und die Anspielung auf Jes. 53 schliessen sich direkt den unmittelbar vorhergehenden Worten Justins an, wo er das Leiden des Messias mit verschiedenen Wendungen aus Jes. 53 betont.[2] Diese Ansichten Justins und diese Schriftdeutung hat Trypho akzeptiert. Darum kann er sagen: Dass Messias in der gesagten Weise leiden soll, wissen wir. So weit ist man jetzt in der Diskussion gekommen. Jetzt möchte er aber hören, ob Justin auch den den Juden völlig undenkbaren Kreuzestod des Messias aus den Schriften beweisen kann.

Mit dem gewonnenen Ergebnis stimmt, dass Justin sagt, es sei unmöglich gewesen, die geheimnisvollen Prophetenworte über den leidenden Messias zu verstehen, bevor er selbst seinen Aposteln erklärt hatte, dass solches über ihn verkündigt war.[3]

Hier sagt Justin mit klaren Worten, dass der Glaube an den leidenden Messias eine *christliche* Lehre sei, die erst durch die christliche Deutung der at.lichen Weissagungen darin gefunden werden

---

[1] Dial. c. Tryph. 90,1.

[2] Auf die oben angeführten Worte Tryphos Dial. c. Tryph. 89,1 f folgt die Antwort des Justin 89,3: Εἰ μὲν μὴ ἔμελλε πάσχειν ὁ χριστός, φημὶ αὐτῷ ἐγώ, μηδὲ προεῖπον οἱ προφῆται ὅτι ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ ἀχθήσεται εἰς θάνατον καὶ ἀτιμωθήσεται καὶ μαστιχθήσεται καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις λογισθήσεται καὶ ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀχθήσεται, οὗ τὸ γένος ἐξηγήσασθαι ἔχειν οὐδένα φησὶν ὁ προφήτης, καλῶς εἶχε θαυμάζειν· εἰ δὲ τοῦτό ἐστι τὸ χαρακτηρίζον αὐτὸν καὶ πᾶσι μηνύον, πῶς οὐχὶ καὶ ἡμεῖς θαρροῦντες πεπιστεύκαμεν εἰς αὐτόν; καὶ ὅσοι νενοήκασι τὰ τῶν προφητῶν, τοῦτον φήσουσιν, οὐκ ἄλλον, εἰ μόνον ἀκούσειαν ὅτι οὗτος ἐσταυρωμένος.

[3] Dial. c. Tryph. 76,6: Εἰ γὰρ διὰ τῶν προφητῶν παρακεκαλυμμένως κεκήρυκτο παθητὸς γενησόμενος ὁ χριστὸς καὶ μετὰ ταῦτα πάντων κυριεύσων, ἀλλ' οὖν γε ὑπ' οὐδενὸς νοεῖσθαι ἐδύνατο, μέχρις αὐτὸς ἔπεισε τοὺς ἀποστόλους ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα κεκηρύχθαι διαρρήδην. Vgl. auch Dial. c. Tryph. 110,2: die Lehrer der Juden kennen nicht die doppelte Parousie Christi — obgleich Trypho nach Justins Beweis diese Vorstellung akzeptiert hat.

könnte. Die Juden haben diesen Inhalt der messianischen Weissagungen nicht erkennen können.

Es ist nach alledem klar, dass Justin ein sehr schwacher Zeuge für den Glauben an einen leidenden Messias im Judentum ist.[1] Er geht von dem christlichen Glauben aus und versucht seine jüdischen Gegner davon zu überzeugen, dass die ganze Christologie der Kirche mit den at.lichen Weissagungen übereinstimmt. Er hat damit fast vollständigen Erfolg. Die Gegner akzeptieren die doppelte Parousie Christi, seine Anbetung als Gott, sein Leiden, ja, auch den Namen Jesus. Selbst die Jungfrauengeburt scheint ihnen nach Justins Argumentierung nicht ganz unmöglich zu sein. Nur vor dem Kreuzestod machen sie entschieden Halt. Sie haben aber schon mehr zugegeben als sie als Juden hätten tun sollen. Justin hat offenbar seinen Dialog sehr frei gestaltet und lässt die Gegner sich vor seiner christlichen Beweisführung beugen. Dass seine Darstellung in dieser Hinsicht literarische Fiktion und nicht das Ergebnis wirklicher Gespräche mit den Juden ist, unterliegt keinem Zweifel. Darum kann man diesen Antworten Tryphos keine Erkenntnis über die Ansichten des damaligen Judentums entnehmen. Als Zeuge für den Glauben an den leidenden Messias im Judentum sollte Justin ausscheiden.[2]

---

[1] Vgl. dazu schon DALMAN, Der leidende und der sterbende Messias, S. 33 und vor ihm DRUMMOND, The Jewish Messiah, 1877, S. 358 und STANTON, The Jewish and the Christian Messiah, 1886 S. 123. Übersehen von SCHÜRER[4], II, S. 649 und nach ihm von anderen.

[2] Es ist darum auch völlig ausgeschlossen, dass man den Dialog als Quelle für die Lehren des geschichtlichen R. Tarphon (T II) verwerten und daran den Beweis führen könnte, dass dieser Rabbi den Glauben an den leidenden Messias gehabt habe — selbst wenn Trypho mit R. Tarphon identisch wäre, was allerdings unwahrscheinlich ist (vgl. oben S. 81 Anm. 1). Gegen JEREMIAS, ThW V, S. 694f.

Exkurs II

Zur Frage des Alters des Glaubens an den leidenden Messias im Judentum

Die rabbinischen Belege für den Glauben an den leidenden Messias führen uns zunächst an die obere Grenze der amoräischen Zeit. Die Legende vom Besuch des R. Jehoschua b. Levi (A I) beim Messias in Rom kann während seines Lebens oder bald nachher entstanden sein.[1] R. Alexanders (A II) Deutung von Jes. 11,3[2] setzt voraus, dass der Gedanke an die Leiden des Messias damals schon geläufig war. Auch die oben angeführte Aussage von R. Jochanan (A II) bestätigt das.[3] Die Aussage von den Schülern Rabbis über den Namen des Messias[4] führt uns noch weiter zurück bis an den Übergang von der tannaitischen zu der amoräischen Zeit im Anfang des 3. Jahrhunderts.[5]

Eine Form des Glaubens an den leidenden Messias können wir aber noch weiter zurück verfolgen. Die at.liche Vorstellung vom Angriff der Heiden in der Endzeit wird schon von R. Elazar aus Modein (T II) in sehr betonter Form vorgetragen.[6] Daraus ist die älteste Form des Glaubens an den leidenden Messias entstanden: er muss bei seiner Erscheinung unter den Anfeindungen der Heiden leiden. Es wird kein Zufall sein, dass dieser Glaube uns bei einem Rabbi,

---

[1] Vgl. oben S. 78.

[2] Vgl. oben S. 83.

[3] Vgl. oben S. 87 f.

[4] Vgl. oben S. 83.

[5] Diesem Schluss entgeht DALMAN, Der leidende und der sterbende Messias, S. 89f nur dadurch, dass er den in den Quellen gegebenen Angaben über die Authoren der Aussagen prinzipiell misstraut und statt dessen von der Entstehungszeit der betreffenden Schriften aus argumentiert. Dass dies methodisch unhaltbar ist, ist heute klar.

[6] Vgl. oben S. 88.

der die Not des Bar-Kochba-Aufstandes mitgemacht hat, begegnet. In den schweren Leiden, die damals über das jüdische Volk gekommen sind, ist der Glaube an den endzeitlichen Kampf der Heiden gegen das Volk Gottes besonders lebendig geworden. Man hat ihn dann so verstanden, dass dieser Kampf sich auch gegen den Messias selbst richtete. Der Messias leidet mit seinem Volk und für sein Volk. Das war ein tröstender Gedanke in den Zeiten der Not, die man erlebt hatte und unter deren Druck man immer noch stand. In dieser Verbindung wurde auch Jes. 53 als eine messianische Weissagung und besonders als eine Weissagung vom leidenden Messias aktualisiert.[1] Damit war die Vorstellung des Sühneleidens gegeben, die dem Bedürfnis nach Sühnung, das in der Not auch lebendig wurde , entgegenkam und ausserdem dem allgemeinen Verständnis des Leidens im Rabbinismus entsprach. Unter dem Einfluss von Jes. 53 entstand auch der Glaube, dass der Messias nicht nur durch die Anfeindungen der Heiden zu leiden habe, sondern auch von anderen Leiden getroffen werde. Besonders an v. 3 ff konnte der Glaube anschliessen, dass der Messias auch durch Krankheiten zu leiden hatte. Im Anfang des 3. Jahrhunderts ist dies schon eine geläufige Vorstellung.

So wäre der Glaube an den leidenden Messias ein Ergebnis des 2. Jahrhunderts. Ihre Entstehung in dieser Zeit ist psychologisch begreiflich und stimmt mit dem Zeugnis der rabbinischen Quellen gut überein.

Nun meint aber JOACH. JEREMIAS andere Zeugnisse vom Glauben an den leidenden Messias finden zu können, die den Schluss erlauben, dass der Messias schon in vorchristlicher Zeit als leidend gedacht wurde. Das ist jetzt zu prüfen.

Ein Hauptpunkt ist die Deutung von Jes. 53, das nach JEREMIAS schon in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten auf den Messias und zwar auf einen leidenden Messias gedeutet wurde.

[1] In dieser Lage ist eine solche Entwicklung verständlich, trotz der Polemik gegen die Christen, die eine Deutung des AT, die der christlichen Auslegung entgegenkam, nicht leicht aufkommen liess. Damit löst sich die von JEREMIAS, Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Judentum, Mélanges offerts à M. Goguel, 1950, S. 118, hervorgehobene Schwierigkeit, dass eine messianische Deutung von Jes. 53 wegen der Polemik gegen die christliche Schriftdeutung in der Zeit nach der Entstehung des Christentums im Rabbinismus nicht entstehen könnte.

In der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur sollen vor allem die Menschensohn-Vorstellungen des I Hen. und des IV Esra, aber auch einzelne Stellen in II Bar., Sir. und Test XII Patr. dafür zeugen. Wie oben gezeigt wurde, sind aber die Leidensaussagen der Ebed-Jahve-Lieder im Bilde des I Hen. vom Menschensohn nicht verwertet worden, obgleich andere Züge aus diesen Weissagungen darin aufgenommen sind. Die verschiedenen Darstellungen des Messias im IV Esra haben, trotz der Bezeichnung des Messias als »Knecht« Gottes, keine Beziehung zu den Ebed-Jahve-Liedern. Dasselbe gilt von II Bar.[1]

In Sir. reichen die Tatsachen, dass Jes. 40 ff vom Verfasser als Weissagungen über die eschatologische Erlösung aufgefasst werden,[2] und dass Jes. 49,6 vielleicht in Sir. 48,10 in Verbindung mit Mal. 3,28 f zur Beschreibung der Wirksamkeit des wiederkehrenden Elia benutzt wird, nicht aus, um eine messianische Deutung von Jes. 49,1 ff wahrscheinlich zu machen, noch weniger um den Gedanken an das Leiden des Messias zu bezeugen.[3]

In Test. Benj. 3,8 findet JEREMIAS eine Anspielung auf den im Rabbinismus wohl bekannten Glauben an einen Messias ben Joseph, dessen Sühnetod hier vorausgesetzt wäre.[4] Jakob sagt hier zu Joseph, nachdem dieser für seine Brüder gebetet hat: πληρωθήσεται ἐπὶ σὲ ἡ προφητεία οὐράνιος ἣ λέγει ὅτι ὁ ἄμωμος ὑπὲρ ἀνόμων μιανθήσεται καὶ ὁ ἀναμάρτητος ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀποθανεῖται. »Die himmlische Weissagung« ist zweifellos Jes. 53. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass damit der Glaube an einen Messias ben Joseph, der einen stellvertretenden Sühnetod leiden sollte, vorausgesetzt ist. Erstens stimmt eine solche Vorstellung nicht mit den sonstigen messianischen Erwartungen in den Test. XII Patr., nach denen die messianischen Erlöser aus Levi und Juda kommen.[5] Zweitens wird der Messias ben Joseph im Rab-

---

[1] Vgl. oben S. 70f.

[2] Vgl. Sir. 48,24f.

[3] Dass Sir. den Elia als den Messias angesehen hätte, wie JEREMIAS, ThW II, S. 933; V, S. 685 nach DALMAN, Der leidende und sterbende Messias, S. 28 annimmt, ist völlig ausgeschlossen.

[4] ThW V, S. 685. JEREMIAS folgt hier G. H. DIX, der in einem phantasievollen Aufsatz, The Messiah ben Joseph, JThSt 27, 1926, S. 130—143, die Entstehung des Glaubens an den Messias b. Joseph bis in den Exil zurück verlegen will.

[5] Deshalb meint DIX, JThSt 27, 1926, S. 135f in T. Benj. 3,8 nur eine

binismus niemals mit Jes. 53 verbunden — die zu ihm herangezogenen Schriftstellen sind vielmehr Deut. 33,17 und Sach. 12,10 — und sein Tod wird niemals als sühnend aufgefasst.[1] Andere Belege für eine so frühe Entstehung des Glaubens an den Messias ben Joseph gibt es auch nicht.[2] Tatsächlich wird Test. Benj. 3,8 auf Joseph selbst zu beziehen sein. Durch die Fürbitte für seine Brüder hat er sich als der Gerechte gezeigt, der seine schweren Leiden zur Sühnung der Ungerechten getragen hat. Dass er dabei nicht buchstäblich den Tod gelitten hat, hinderte nicht, dass die jesajanische Weissagung vom stellvertretenden Leiden des Gerechten auf ihn bezogen wurde. Seine Leiden waren soch schwer genug, wie vor allem aus Test. Jos. 1,3—7 deutlich wird. Schwierigkeiten bereitet allerdings die futurale

---

Umdeutung des in der Umwelt existierenden Glaubens an den Messias b.Joseph finden zu können.

[1] Vgl. DALMAN, Der leidende und der sterbende Messias, S. 18, 22; BILLERB., II, S. 297. Wenn CH. C. TORREY, The Messiah Son of Ephraim, JBL 66, 1947, S. 256, 258f, 261 die Entstehung der Vorstellung vom Messias b.Joseph aus Jes. 53 erklärt, ist das eine reine Behauptung ohne jeglichen Beweis.

[2] Über DIX, JThSt 27, 1926, S. 130—143 vgl. oben S. 257 Anm. 4. TORREY, JBL 66, 1947, S. 253—277 findet diesen Glauben schon in IV Esra 7,28—31; 12,31—34; II Bar. 29f; 40; I Hen 90,38; Dan. 9,24—27; Sach. 12,9—11 und in einer von ihm vorausgesetzten Urform von Sach. 4. In IV Esra und in II Bar. handelt es sich aber lediglich um den Glauben an die zeitliche Begrenzung der messianischen Zeit; vgl. oben S. 50f. Torrey's Deutung von IV Esra verkennt die Eigenart der Komposition des Buches, wo *parallele* Schilderungen der kommenden Zeit gegeben werden. In I Hen. 90,38 würde Torrey's Deutung zu dem eigentümlichen Ergebnis führen, dass der Messias b.Joseph *nach* dem Messias b.David auftreten würde, nachdem *dieser* allein den Kampf gegen die Heiden geführt hätte. Zu Dan. 9,24—27 gibt Torrey die zeitgeschichtliche Deutung, die sich in Dan. so gut durchführen lässt, auf, und liest statt dessen die ganze Sage vom Kampf des Messias b.Joseph gegen die Heiden in der ausgeführten Form der späteren Legende in den Text hinein. Zu Sach. 12,9ff akzeptiert er einfach die rabbinische — zuerst in einer Aussage von R. Dosa (T IV, nicht identisch mit R.Dosa b.Archinos T II) zu findende — Deutung dieser Stelle auf den Messias b.Joseph. Bei Sach. 4 setzt Torrey's Deutung voraus, dass man seine Ansicht von der Überarbeitung des Sach. annimmt, wodurch die Beziehung des Buches zur Zeit des Serubbabel und des Hohenpriesters Josua erst sekundär entstanden wäre. Wer das nicht tut, muss in Sach. 4,14 diese beiden Führer der Gemeinde finden. Aber auch sonst bliebe die Deutung dieses Verses auf den Messias b.David und den Messias b.Joseph sehr abenteuerlich.

Form πληρωθήσεται.[1] Aber trotzdem wird die Deutung auf Joseph selbst festzuhalten sein. Wir haben darum in Test. Benj. 3,8 nicht ein Zeugnis für die messianische Deutung von Jes. 53, sondern für die Deutung auf den leidenden Gerechten, die wahrscheinlich auch in LXX vorliegt.[2]

Auch in LXX und in den anderen griechischen Übersetzungen will aber JEREMIAS die messianische Deutung von Jes. 53 finden.[3] Aber hier bewegt man sich auf sehr unsicherem Boden. LXX wäre da — auch nach Jeremias[4] — das einzige Beispiel einer messianischen Deutung von Jes. 53 im hellenistischen Judentum. Die Übersetzung ἀνέτειλε[5]... ὡς παιδίον für ויעל כיונק v. 2 — die nach Jeremias einen Anklang auf Jes. 9,5 enthalten sollte — reicht nicht aus, um eine solche Deutung wahrscheinlich zu machen, auch nicht wenn dazu die Futura in Jes. 52,14 hinzukommen.[6] Die Deutung des יונק als Kind ist an sich ganz natürlich und findet sich auch bei Aquila und Theodotion (τιθηνιζόμενον, bzw. θηλάζον), und ἀνατέλλειν braucht keinen messianischen Klang zu haben.

In der nur fragmentarisch erhaltenen, auf genaue wörtliche Übertragung des hebräischen Textes eingestellten Übersetzung des Aquila ist es sehr schwierig, eine bestimmte Tendenz in der Deutung von

---

[1] Wie steht es in dem jetzt wiedergefundenen — vgl. BA 16, 1953, S. 17 — aramäischen Text?

[2] Vgl. H. S. NYBERG, Smärtornas man, SEÅ 7, 1942, S. 19—24. In Jes. 53,12 findet Nyberg doch eine Tendenz, den Gerechten als »einen auferstandenen Messias und eine eschatologische Erlösergestalt« aufzufassen; a.a.O. S. 20, vgl. auch S. 32 Anm. 5.

[3] ThW V, S. 688 ff. In Bezug auf LXX schliesst sich Jeremias der von ZIMMERLI, ThW V, S. 675f angedeuteten Möglichkeit eines messianischen Verständnisses an; vgl. a.a.O. S. 686, 697 Anm. 338. — Die Arbeiten von H. HEGERMANN, Jes. 53 in Targum und Peschitta und Jes. 53 bei Aquila, Theodotion und Symmachos waren mir nicht zugänglich.

[4] Vgl. ThW V, S. 682f.

[5] So statt ἀνηγγείλαμεν zu lesen; vgl. ZIMMERLI, ThW V, S. 675 Anm. 129.

[6] Das die Verherrlichung keinen übermenschlichen Charakter des Ebed voraussetzt, hat ZIMMERLI, ThW V, S. 676 gegen EULER, Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griechischen Bibel, BWANT IV:14, 1934, S. 101—107 gezeigt. Auch NYBERGS Bemerkung zu Jes. 53,12 (vgl. oben Anm. 2) ist sehr ungewiss.

Jes. 53 festzustellen.[1] Sowohl βεβηλωμένος (v. 5) als ἀφημένος[2] (v. 4) worin Jeremias eine messianische Tendenz findet, sind ganz korrekte Übersetzungen der hebräischen Wörter. Dabei ist מחלל nicht als »durchbohrt« (so LXX), sondern als »entweiht» verstanden wie es auch in Test. Benj. 3,8 geschehen ist. Aber daraus folgt kein messianischer Inhalt — um so weniger, da ein solcher auch nicht in Test. Benj. 3,8 vorliegt.[3] ἀφημένος ist eine wörtliche Übersetzung von נגוע,[4] und auch wenn es schon von Aquila selbst als »aussätzig« gemeint ist,[5] folgt daraus nicht, dass er die Vorstellung vom aussätzigen Messias geteilt hat. Diese ist vielmehr aus dieser Jes.-Stelle entstanden, nachdem man נגוע als »aussätzig» gedeutet hatte. An sich konnte ein solches Verständnis des Wortes auch mit einer anderen Deutung zusammenstehen.

Die Entscheidung muss darum bei einem dritten Punkt fallen. In v. 9 hat Aquila nach Jeremias den Ebed als Weltrichter dargestellt. Von Aquilas Übersetzung zu diesem Vers sind nur die drei Wörter δώσει τοὺς ἀσεβεῖς erhalten.[6] Sie sind die wortliche Übersetzung von וְיִתֵּן את רשעים. Es ist aber wahrscheinlich, dass Aquila in diesem Vers wirklich ein Gericht über die Sünder gefunden hat. Auch LXX deutet den Vers in dieser Richtung. Aber alles weitere bleibt unklar, da man nicht weiss, wie Aquila das folgende קברו übersetzt hat.

Auch in v. 8 findet Aquila ein Gericht über die Sünder. Er versteht die beiden letzten Wörter des Verses als נֻגַּע לָמוֹ und übersetzt

---

[1] Aquila will mit seiner Übersetzung die von den Christen benutzte LXX verdrängen und ist insofern von einer antichristlichen Zielsetzung bestimmt. Aber er sucht sein Ziel nur dadurch zu erreichen, dass er den hebräischen Text ganz wörtlich übersetzt.

[2] Dies ist sicher die richtige Lesart.

[3] Vgl. oben S. 257f.

[4] Aquila gibt konsequent den hebräischen Wortstamm נגע mit der griechischen Wortgruppe ἁφή/ἅπτεσθαι. wieder; vgl. JEREMIAS, ThW V, S. 688 Anm. 267.

[5] Wie ihn Hieronymus später deutete: *id est leprosum*; vgl. JEREMIAS, ThW V, S. 688 Anm. 267.

[6] Auch aus Theodotion und Symmachos kennen wir nur diese Wörter. Nach Eusebius hat Symmachos קברו mit ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ übersetzt, aber dies wird eine aus LXX hereingekommene Glosse sein; vgl. J. ZIEGLER, Isaias, Septuaginta ed. Soc. Litt. Gottingensis, XIV, 1939, S. 322.

wörtlich genau ἀπὸ ἀθεσίας λαοῦ μου ἤψατο αὐτῶν. Es ist aber zu beachten, dass hier kein eschatologisches Gericht erwähnt ist. Das Perfekt übersetzt Aquila wie gewöhnlich mit Aorist. Dadurch wird das hier erwähnte Gericht in die Vergangenheit verlegt, und es bleibt völlig unklar, wie es mit dem unmittelbar vorher erwähnten Tode des Ebed[1] zu verbinden ist. Wahrscheinlich hat sich Aquila darüber keine bestimmte Vorstellung gemacht, sondern hat einfach den hebräischen Text nach seinen Übersetzungsprinzipien wörtlich übertragen.

Am Schluss wird aber noch einmal ein zukünftiges Gericht über die Sünder erwähnt. Die letzten Wörter in Jes. 53,12 ולפשעים יפגיע hat Aquila nach Pseudo-Chrysostomos in malam partem verstanden und sie — wiederum ganz wörtlich — mit *occurret irridentibus eum* übersetzt.[2] Dies könnte mit dem von v. 9 erhaltenen Fragment ein Zeugnis davon sein, dass Aquila in dem Ebed den kommenden messianischen Weltrichter gefunden hat. Aber da es sich in beiden Fällen um ganz wörtliche Übersetzungen des hebräischen Textes handelt, bleibt ein solcher Schluss doch sehr unsicher.

Wahrscheinlich hat Aquila keine bestimmte Deutung der Ebed-Gestalt vorlegen wollen, sondern hat nur den Text Satz für Satz wörtlich übertragen.[3] Dadurch wollte er der von LXX ausgehenden christologischen Deutung der Kirche entegentreten. An gewissen Punkten kann man die antichristliche Tendenz sehen.[4] Aber daraus folgt nicht, dass Aquila selbst die Voraussetzung der christlichen Exegese geteilt hat, dass dieses Kapitel auf den Messias zu deuten wäre. Er hat sich streng an das Wortlaut des hebräischen Textes gehalten und hat sein antichristliches Ziel nur dadurch zu erreichen versucht, dass er diesen Text ganz wörtlich übertragen hat.

---

[1] ἀπετμήθη ἀπὸ γῆς ζώντων; vgl. ZIEGLER, Isaiah, S. 322.

[2] Vgl. JEREMIAS, ThW V, S. 690; Mélanges Goguel, S. 116. Aquila schrieb wahrscheinlich καὶ τοῖς ἀθετοῦσιν ἀπαντήσει; vgl. seine Übers. von Jes. 47,3; ZIEGLER, Isaiah, S. 299. Symmachos hat καὶ τοῖς ἀθετοῦσιν ἀντέστη.

[3] Ohne wirklichen Grund deutet K. F. EULER, Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griechischen Bibel, BWANT IV:14, 1934, S. 30ff, den Ebed in Aquilas Übersetzung als einen Priester.

[4] Vgl. JEREMIAS, Mélanges Goguel, S. 115ff. In gewisson der dort erwähnten Fällen erklärt sich Aquilas Wortwahl einfach aus seiner Übersetzungstechnik und hängt nicht mit der antichristlichen Tendenz zusammen. So auch JEREMIAS, ThW V, S. 682 Anm. 205 in Bezug auf δοῦλος statt παῖς.

Mit grösserer Wahrscheinlichkeit kann man den Ebed als Weltrichter bei Theodotion finden. Auch dort findet sich die Übersetzung ἥψατο αὐτῶν und δώσει τοὺς ἀσεβεῖς in v. 8 und 9. Diese Stellen bleiben aber auch hier ebenso unklar wie bei Aquila. Aber die negativ gedeuteten Schlusswörter in Jes. 53,12 ולפשעים יפגיע hat Theodotion nach Pseudo-Chrysostomos nicht wörtlich übertragen, sondern geschärft und mit *et impios torquebit* übersetzt. Das scheint sich auf die Plagen zu beziehen, die der Weltrichter beim letzten Gericht den Sündern auferlegen soll.[1] Mit dieser Übersetzung sind wir aber schon am Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts. Diese Art von Umdeutung des messianisch verstandenen Kapitels[2] ist dann im Targum bis in die äussersten Konsequenzen getrieben.[3]

Die weiter von JEREMIAS angeführten Belege aus dem Rabbinismus für die Deutung von Jes. 53 auf den leidenden Messias schon zur Zeit des Aquila sind beide hinfällig. Er meint diesen Glauben bei R. Tarphon (T II) und bei R. Jose ha-Gelili (T II), den Zeitgenossen Aqibas, finden zu können.[4] In Bezug auf R. Tarphon stützt er sich aber lediglich auf Justin, indem er Trypho mit R. Tarphon identifiziert und in seinen Aussagen die Ansichten dieses Rabbis wiederfindet. Dass solche Schlüsse unberechtigt sind, wurde oben gezeigt.[5] In Bezug auf R. Jose ha-Gelili stützt sich Jeremias nur auf den bei RAYMUNDUS MARTINI vorliegenden Text zu Siphra 12,10 zu Lev. 5,17, der ein Wort von diesem Rabbi über die Sühneleiden des Messias gemäss Jes. 53,5f enthält.[6] Das Fehlen dieses Wortes in dem zu uns gekommenen Text möchte Jeremias mit der Annahme einer antichristlichen Überarbeitung erklären. Diese Möglichkeit muss ernstlich erwogen werden.[7] Aber in diesem Falle ist es viel wahr-

---

[1] So JEREMIAS, ThW V, S. 690.

[2] Ähnlich zu Jes. 53,12 ואת פשעים נמנה // Theodotion καὶ τῶν ἀσεβῶν ἀπέσχετο.

[3] Dazu JEREMIAS, ThW V 693.

[4] ThW V, S. 694f.

[5] Oben S. 81 Anm. 1, 254 Anm. 2.

[6] RAYMUNDUS MARTINI, Pugio fidei (ed. J. de Voisin, 1687), fol. 674f; vgl. DALMAN, Der leidende und der sterbende Messias, S. 43f, 79f; JEREMIAS, ThW V, S. 696.

[7] Vgl. JEREMIAS, ThW V, S. 694 Anm. 313. Siehe aber andererseits DALMAN, Der leidende und der sterbende Messias, S. 43f. (Bei dem von

scheinlicher, dass der Text, wovon Raymundus Martini ausging, eine spätere Überarbeitung darstellte — und zwar aus den Gründen, die schon DALMAN vorgetragen hat.[1] Ein Wort, wie das von Raymundus Martini überlieferte, würde weder zu dem allgemeinen Charakter des Siphra noch — was wichtiger ist — in den Zusammenhang passen, worin es stehen sollte. Es werden dort mehrere Aussagen über die Strafe und den Lohn der Menschen bei der Übertretung oder dem Gehorsam gegen die Gebote Gottes zusammengestellt. Daran schliesst sich die in unserem Text vorliegende Aussage des R. Jose gut an, während die von Raymundus Martini tradierte ausserhalb des Rahmens fallen würde.[2] In die letztere passt ausserdem der in der Einleitung erwähnte Lohn der Gerechten nicht ganz gut. Es scheint hier ein Rest aus der ursprünglichen Aussage stehen geblieben zu sein.[3] Auch R. Jose muss demnach als Zeuge für die Deutung von Jes. 53 auf den leidenden Messias ausscheiden.[4]

Jeremias a.a.O. zuletzt erwähnten Beispiel aus Gen.r. maior hat er die Bemerkung von Dalman irrtümlich wiedergegeben, wodurch der entgegengesetzte Sinn entsteht.)

[1] DALMAN, Der leidende und der sterbende Messias, S. 79ff.

[2] Vgl. Siphra 12,10 Weiss 27a.

[3] Auch formal ist die Aussage in unserem Text straffer aufgebaut als bei Raymundus Martini. Zu beachten ist auch, dass die Leiden des Messias in der älteren Zeit niemals als eine Selbstkasteiung aufgefasst werden, wie es in der von Raymundus Martini tradierten Aussage geschieht; vgl. DALMAN a.a.O. S. 81.

Die beiden Texte mögen hier abgedruckt werden. Siphra 12,10 Weiss 27a:
ר' יוסי אומר אם נפשך לידע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא צא ולמד מאדם הקדמוני שלא נצטוה אלא מצוה אחת בלא תעשה ועבר עליה ראה כמה מיתות נקנסו לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף דורותיו וכי איזו מידה מרובה מרובה מידת הטובה או מידת פורענות הוי אומר מידת הטובה אם מידת פורענות מועטת הרי כמה מיתות נקנסו לו לדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות השב מן הפיגול ומן הנותר והמתענה ביום הכפורים על אחת כמה וכמה שמזכה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות

Pugio fidei, fol. 674f:
א"ר יוסו הגלילי צא ולמד זכות מלך המשיח ושכרן של צדיקין מאדם הקדמוני שלא נצטוה אלא מצוה אחת בלא תעשה ועבר עליה ראה כמה מיתות נקנסו לדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות וכי איזו מידה מרובה מדת הטוב או מדת הפורענות הוי אומ' מדת הטוב מרובה ומדת הפורענות מעוטה ומלך המשיח המתענה והמצטער בעד הפושעים שנ' והוא מחולל מפשעינו וגו' על אחת כמה וכמה שיזכה לכל הדורות כלן הה"ד ויהוה הפגיע בו את עון כלנו

[4] JEREMIAS' Annahme, dass die Deutung von Jes. 53 auf den leidenden Messias besonders in der Schule R.Aqibas gepflegt wäre, ThW V, S. 695,

Nach einem anderen Gedanken bei Jeremias wären nun aber diese unsicheren Erörterungen eigentlich überflüssig. Danach könnte die messianische Deutung von Jes. 53 wegen der Feindschaft gegen die Christen unmöglich im Judentum entstehen, nachdem die Christen schon angefangen hatten, dieses Kapitel als Zeugnis für ihren Glauben an den gekreuzigten Messias zu benutzen. Schon aus diesem Grunde müsste die messianische Deutung schon in vorchristlicher Zeit vorhanden gewesen sein.[1] Aber mit solchen apriorischen Argumenten muss man angesichts des Tatbestandes der Quellen vorsichtig sein. Es steht fest, dass es unter den Aussagen über den Messias und über die messianische Zeit, die in den erhaltenen jüdischen Schriften aus den Jahrhunderten unmittelbar vor und nach der Geburt Christi zu finden sind, keine einzige gibt, die den Messias als leidend darstellt. Diese Tatsache hat schwerlich ihren Grund darin, dass solche Weissagungen aus antichristlichen Gründen aus der damaligen Literatur ausgemertzt worden sind.[2] Die pseudepigraphische Literatur ist in der christlichen Kirche erhalten worden. Mit einer jüdischen Zensur dieser Schriften, bevor sie von der Kirche aufgenommen wurden, ist nicht zu rechnen. Wenn es andererseits in dieser Zeit Schriften gegeben hätte, in denen ein leidender Messias verkündigt wurde, würden die Christen daran sehr interessiert gewesen sein, auch diese Schriften den von ihnen benutzten Büchern einzuordnen.

Wann und wie die messianische Deutung von Jes. 53 entstanden ist, mag ungewiss bleiben. Vielleicht war dieses Kapitel schon von Anfang an als eine Weissagung über den Messias gedacht. Aber es steht fest, dass die Leidensaussagen zur Zeit Christi nicht in das jüdische Messiasbild aufgenommen worden sind. Auch wenn man, wie in den Bilderreden des I Hen., den Messias mit gewissen zügen aus den Ebed-Jahve-Liedern schilderte, hat man die Leidensaussagen nicht aufgenommen. Das wird erst nach den schweren Erfahrungen des jüdischen Volkes in den Jahren 70 und 134/5 n. Chr.

---

löst sich damit auf — zumal da auch R. Aqiba selbst nicht die messianische Zeit als eine Leidenszeit aufgefasst hat; dazu oben S. 92—96.

[1] JEREMIAS, ThW V, S. 689; Mélanges Goguel, S. 118.

[2] So JEREMIAS, ThW V, S. 696. Früher wollte er die Schwierigkeit, den Glauben an einen leidenden Messias zu belegen, auch damit erklären, dass dieser Glaube esoterisch gewesen sei; vgl. Erlöser und Erlösung, S. 106, 108.

anders. In dieser Leidenszeit ist auch der Glaube an einen leidenden Messias, wie er in Jes. 53 dargestellt war, aktualisiert worden.

Jeremias nimmt aber weiter an, dass die Psalmen über den leidenden Gerechten, wie Ps. 18; 22; 31; 69, schon in vorchristlicher Zeit messianisch verstanden worden sind. Diese Annahme stütz er aber nur auf die sehr zweifelhafte Ansicht BORNHÄUSERS, למנצח in der Überschrift der Psalmen sei als »für den Sieger», d. h. den Messias, gedeutet worden.[1] In der rabbinischen Literatur werden die Leidensaussagen in Ps. 18 niemals auf den Messias gedeutet, obgleich der Schlussvers des Psalms (18,51) wegen des dort begegnenden למשיחו messianisch verstanden wurde.[2] Die Leidensaussagen werden gemäss des Textes auf den geschichtlichen David bezogen,[3] vereinzelt auch auf Israel oder auf Abraham.[4] Ps. 22 wird erst in Pesiqta r. messianisch gedeutet.[5] Diese Lage ist sicher nicht so zu erklären, dass die messianische Deutung dieser Psalmen in der älteren Zeit feststand, aber wegen des Gegensatzes zu den Christen getilgt wurde, um dann für immer zu verschwinden (Ps. 18) oder um nach vielen Jahrhunderten wieder aufgenommen zu werden (Ps. 22). Vielmehr wird die messianische Deutung dieser Psalmen — wie vieler anderer — im Urchristentum eine Neuheit sein, die sich aus dem Glauben der Christen leicht erklärt. Es ist völlig klar, dass die Christen nach dem Tode und der Auferstehung Christi das AT mit neuen Augen gelesen haben und messianische Weissagungen gefunden haben, auch wo es keine jüdischen Vorbilder für eine solche Deutung gegeben hat.

Auch Sach. 9,9; 13,7 und 12,10—14 wurden nach Jeremias schon zur Zeit Jesu im Judentum messianisch verstanden und auf das Leiden des Messias gedeutet. Von diesen Stellen scheidet aber Sach. 13,7 ff sogleich aus. Rabbinische Zeugnisse für eine messianische Deutung dieser auch im AT nicht messianischen Stelle fehlen völlig. Wenn ich recht sehe, ist Sach. 13,7 überhaupt nicht in Talmud und

[1] JEREMIAS, Erlöser und Erlösung, 115f.

[2] Vgl. BILLERB., I, S. 7f, 65, 67; II, S. 113, 336; IV, S. 784.

[3] So auch Targ. Ps. 18.

[4] Israel Esther r. Proem. 5 101a, R. Pinchas und R. Levi (A III) im Namen des R. Chama b.Chanina (A II); Ex.r. 22,2 119a, R. Schimon b.Laqisch (A II). Abraham Gen r. 48,1 Theod. 479.

[5] Vgl. BILLERB., II, S. 574—580. Nur wird das Ende des Psalms als eine allgemeine Darstellung der eschatologischen Erlösung ohne besondere Berücksichtigung des Messias gedeutet.

Midrasch erwähnt.[1] Im Targ. wird der Hirt mit irgend einem dem Gottesvolk feindlichen König identifiziert. Es bleibt also nur die christliche Deutung als Stütze für die Ansicht Jeremias' auf diesem Punkt, und sie reicht aus den eben genannten Gründen nicht aus.

Sach. 9,9 und 12,10 ff wurden dagegen im Judentum messianisch gedeutet. Die Deutung auf den Messias, bzw. auf die messianische Zeit war schon im AT gegeben, und sie ist dem Rabbinismus selbstverständlich. Aber damit ist das Leiden des Messias nicht gegeben. Sach. 9,9 wird meistens als ein messianisches Schriftwort angeführt, ohne dass man das Gefühl verrät, hier werde ein besonderer Zug im Messiasbild erwähnt.[2] Nur in einer bekannten Aussage von R. Jehoschua b. Levi — von R. Alexander tradiert — finden wir eine Reflektion darüber. Es handelt sich um den Ggensatz zwischen der herrlichen Ankunft des Messias in Dan. 7,13 und der bescheideneren in Sach. 9,9: in der ersteren Art wird der Messias erscheinen, wenn die Israeliten gerecht sind (זכו), in der letzteren, wenn sie nicht gerecht sind.[3] Wenn die weniger herrliche Ankunft des Messias als ein Leiden verstanden wäre, würde der Sinn sein, dass die Erlösung trotz der Sünden Israels durch das sühnende Leiden des Messias ermöglicht wird.[4] Aber wahrscheinlich hat R. Jehoschua nur daran gedacht, dass die Sünden Israels eine weniger herrliche Erscheinung des Erlösers bewirken, ohne ein sühnendes Leiden damit anzunehmen. Auch in diesem eschatologischen Zusammenhang wirkt sich hier einfach der Vergeltungsgedanke aus. Die messianische Erlösung Israels wird zur rechten Zeit verwirklicht, aber in weniger glänzender Form als es möglich wäre.[5] Erst in Pesiqta r. wird Sach. 9,9 ausdrücklich auf das Leiden des Messias gedeutet.[6]

---

[1] Dagegen wird Sach. 13,8 als Schriftbeweis für die — eschatologische — Errettung der monoteistischen Juden und für den Untergang derjenigen, die zwei Gottheiten bekennen [d.h. der Christen] benutzt; Deut.r. 2,33 256a, R. Jehuda b. Simon, Billerb., III, S. 155; Aggadath Bereschith 27 Bub. 54f, R. Berechja, Billerb., III, S. 21.

[2] Vgl. die von Billerb., I, S. 842ff angeführten Stellen.

[3] bSanh. 98a.

[4] Vgl. Billerb., II, S. 287.

[5] Vgl. das andere in bSanh. 98a überlieferte Wort von R. Jehoschua b.Levi, dass der Messias, wenn Israel gerecht ist, zur bestimmten Zeit komme, sonst früher.

[6] Pesiqta r. 34 159b; Billerb., I, S. 844.

Auch Sach. 12,10 ff wird im Rabbinismus auf die eschatologische Situation gedeutet. Aber die Trauer über den Durchbohrten bezieht sich in unseren Texten niemals auf den Messias b. David, sondern auf den im Krieg gefallenen Messias b. Joseph (oder auf den bösen Trieb, der in der Endzeit vernichtet wird).[1] Nun könnte man, wie Jeremias es tut, damit rechnen, dass dies eine spätere Umdeutung des Wortes wäre. Ursprünglich wäre es auf den Messias b. David bezogen, später aber auf den Messias b. Joseph übertragen worden. Dafür hätten wir aber wieder kein anderes Zeugnis als die nt.liche Deutung des Wortes auf den gekreuzigten Jesus.[2]

Sowohl in Bezug auf Sach. 9,9 als auf Sach. 12,10 ff ist die Lage also die, dass die jüdischen Quellen zwar die eschatologische Deutung dieser Stellen bezeugen, dagegen nicht ihre Beziehung auf den leidenden Messias. Diese ist nur in christlichen Quellen zu finden. Eine christliche Deutung dieser eschatologisch verstandenen Worte auf die Leiden des Messias ist aber leicht verständlich, auch wenn eine solche Deutung dem zeitgenössigen Judentum unbekannt war.

Auch aus dem im Judentum lebendigen Glauben an die Übereinstimmung zwischen der ersten Erlösung aus Ägypten und der endzeitlichen Erlösung, zwischen dem ersten Erlöser Mose und dem letzten Erlöser dem Messias, folgt nach JEREMIAS, dass der Messias als leidend und sterbend gedacht wurde. Mose ist nämlich nach Jeremias im Judentum gern als »eine durch Leiden verherrlichte Prophetengestalt« geschildert.[3] Daran ist richtig, dass die Leiden des Mose bisweilen betont werden. Das zeigt Ass. Mos. 3,11, wo gesagt wird, dass Mose in Ägypten, am Roten Meer und in der Wüste viel

---

[1] bSukka 52a, Baraitha, R. Dosa (T IV) und »unsere Rabbinen«. Wenn jSukka V, 2 55b, 40 dieselben beiden Möglichkeiten erwähnt, aber statt Messias b.Joseph einfach Messias sagt, ist das nicht als Zeugnis einer älteren Tradition, sondern als unklare Abkürzung zu beurteilen; vgl. DALMAN, Der leidende und sterbende Messias, S. 2 und BILLERB., II, S. 299. Man beachte auch die Baraitha bSukka 52a, die den Gegensatz zwischen dem getöteten Messias b.Joseph und dem Messias b.David, dem Gott Leben verspricht, betont. Das dies auf Polemik gegen die Christen beruht, ist unwahrscheinlich.

[2] Nach dem masoretischen Text und nach LXX haben sich die Anfeindungen gegen Gott selbst gerichtet. Über das Targ. vgl. BILLERB., II, S. 583 und P. HUMBERT, RThPh 44, 1911, S. 27f.

[3] JEREMIAS, Erlöser und Erlösung, S. 113.

gelitten hat.[1] Es ist auch richtig, dass man im Rabbinismus den Tod des Mose als Sühnetod, besonders für die in der Wüste gestorbene Generation, aufgefasst hat.[2] Das ist wenig auffallend, weil der Tod des Frommen nach der geläufigen rabbinischen Auffassung sühnend wirkt. Es ist aber zu fragen, ob solche Züge im Bilde von Mose auch auf das Messiasbild eingewirkt haben. Das ist, wenn ich recht sehe, nicht der Fall gewesen.

Zunächst ist zu beobachten, dass der sühnende *Tod* des Mose niemals auf den Messias übertragen worden ist. Das einzige Zeugnis für eine solche Übertragung, das Jeremias finden zu können meint, ist Apok. 11. In der dahinter liegenden jüdischen Tradition seien die beiden verfolgten und sterbenden Zeugen der wiederkehrende Elia und der Messias, als zweiter Mose gedacht. Aber auch wenn die Identifizierung der beiden Zeugen mit Elia und Mose richtig sein sollte,[3] ist der wiederkehrende Mose nicht mit dem Messias gleichzusetzen. Beide Zeugen sind offenbar *Vorläufer* des Messias. Jeremias' Versuch, wahrscheinlich zu machen, dass trotzdem in der ursprünglichen jüdischen Tradition der zweite Zeuge der Messias selbst gewesen sei, gelingt nicht.[4]

Bei den behaupteten Parallelen zwischen dem *Leiden* des Mose und des Messias handelt es sich — mit einer Ausnahme[5] — um Texte aus einer Zeit, wo wir auch sonst Zeugnisse vom Leiden des Messias besitzen. Wichtiger ist aber, dass der Leidensgedanke in diesen Texten entweder gar nicht vorliegt oder nur nebenbei gestreift

---

[1] Ass. Mos. 3,11: *nonne hoc est, quod testabatur nobis tum* [Text: *cum*] *Moyses in profetis, qui multa passus est in Aegypto et in mari rubro et in heremo annis XL.* — Auch Apg. 7,20—43 und Hebr. 11,23—28 wird, wie JEREMIAS a.a.O. S. 113 bemerkt, der Leidenszug im Bilde von Mose hervorgehoben. Hier macht sich wohl auch christlicher Einfluss geltend, besonders in Apg. 7.

[2] Vgl. BILLERB. I, S. 753—758; JEREMIAS, Erlöser und Erlösung, S. 113; ThW IV, S. 858 f.

[3] Sie ist in der Exegese von Apok. 11 die übliche Deutung. Neuerdings hat aber J. MUNCK, Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis, 1950 besonders S. 81—120 mit guten Gründen diese Deutung in Frage gestellt.

[4] JEREMIAS, ThW IV, S. 868. — Als Analogien verweist JEREMIAS, ibid. Anm. 192 auf den Menschensohn im I Hen., der mit dem gestorbenen und erhöhten Ebed-Jahve identisch sein soll (darüber oben S. 70 f) und auf Messias b.Ephraim.

[5] Das Wort R. Aqibas, dass der Messias die Israeliten in die Wüste führen wird; dazu oben S. 92 ff.

wird.[1] Mose als Leidensgestalt tritt in diesen Texten nicht hervor.

Es handelt sich um folgende von den Rabbinen beobachteten Übereinstimmungen zwischen Mose und dem Messias.[2]

Mose wurde am Hof des Pharao erzogen gleich wie der Messias vor seiner Offenbarung in Rom weilt: der zukünftige Erlöser wohnt in beiden Fällen mitten unter den Feinden, an denen er einst Rache nehmen soll.[3] Der in Rom weilende Messias kann dabei, wie wir oben[4] sahen, als leidend gedacht werden. Eine solche Vorstellung fehlt aber völlig in Bezug auf Mose. Vielmehr ist er in Luxus und Bequemlichkeit am Pharaonenhof erwachsen, von der Tochter Pharaos und auch von Pharao selbst gepflegt und verzärtelt.[5] Das Aufwachsen im Lande der Feinde wird nicht als ein Leiden angesehen, sondern im Gegenteil mit einem Ton von Triumph erzählt. Von diesem Ton ist auch die Aussage über die Übereinstimmung zwischen Mose und dem Messias in dieser Hinsicht gefärbt. Daran ändert nichts, dass der Messias in Rom während der Wartezeit zu leiden hat. Dieser Aspekt seines Lebens in Rom ist beim Vergleich mit Mose am Pharaonenhof nicht aktuell.

---

[1] Das hat J. MUNCK, Petrus und Paulus, S. 119 mit Recht gefühlt. Er stellt fest, »dass die Moses-Typologie [in den rabbinischen Schriften] sehr schwach und oberflächlich da ist, wo der Messias als Leidender geschildert wird.«

[2] JEREMIAS, Erlöser und Erlösung, S. 114; ThW IV, S. 867.

[3] Tanch. שמות § 8 61b//Ex.r. 1,26 zu 2,10 100a oben; BILLERB., II, S. 340.

[4] Oben S. 77, 82f.

[5] Vgl. Ex.r. 1,26 zu 2,10 100a oben: »Die Tochter Pharaos pflegte ihn zu küssen und zu umarmen und hatte ihn lieb, wie wenn er ihr eigener Sohn wäre, und liess ihn nicht aus dem Königspalast ausgehen. Und weil er schön war, wollten alle ihn sehen; wer ihn sah, konnte sich von ihm nicht scheiden. Und Pharao pflegte ihn zu küssen und zu umarmen und er [Mose] pflegte die Krone Pharaos zu nehmen und sie auf sein [eigenes] Haupt zu setzen, wie er tun sollte, wenn er gross wurde. Und so sagte der Heilige, gepr. s. E., zu Hiram: ‚Und ich liess Feuer von dir ausgehen, es [das Feuer] verzehrte dich' (Hes. 28,18), und so erzog die Tochter Pharaos den, der von ihrem Vater einfordern sollte. Und auch der König, der Messias, der von Edom [=Rom] einfordern soll, sitzt mit ihnen in der Stadt, wie es heisst: ‚Dort weidet das Kalb, und dort lagert er sich' (Jes. 27,10).« Dasselbe Tanch. שמות § 8 61b. — Auch Apg. 7,21f und Hebr. 11,24 betrachten den Aufenthalt Moses am Pharaonenhof als ein glückliches Leben, auf das er später verzichtet, um das Schicksal seines Volkes zu teilen.

Mose lässt nach Ex. 4,20 bei der Rückfahrt von Midjan nach Ägypten seine Frau und seine Söhne auf einem Esel reiten, wie der Messias nach Sach. 9,9 auf einem Esel reiten wird.[1] Damit ist aber kein Leidensgedanke vorgetragen, weder in Bezug auf den Messias, noch weniger in Bezug auf Mose.[2] Das Reiten auf einem Esel galt allerdings als wenig ehrvoll.[3] Darum haben nach den Rabbinen die Übersetzer von LXX das Wort Esel an dieser Stelle vermieden und statt dessen τὰ ὑποζύγια geschrieben, damit König Ptolemaios, für den die Übersetzung nach ihnen gemacht wurde, den Mose nicht als einen zu einfachen Mann verachten sollte.[4] Aber an sich handelt es sich in der Erzählung um ein ganz natürliches Fahrmittel, in dessen Benutzung die Rabbinen keine Schande — oder gar Leiden — gefunden haben. Sie haben nur die äussere Gleichheit der beiden Schriftstellen beobachtet und darin ein neues Beispiel von der Parallelität zwischen dem ersten und dem zweiten Messias gefunden.[5]

Sowohl Mose als der Messias verbergen sich noch einmal nach ihrer ersten Offenbarung.[6] Dass die zweite Verborgenheit des Messias mit den Anfeindungen der Feinde und insofern mit einem Leiden zusammenhängen kann, haben wir oben gesehen. Die Zeit der Verborgenheit des Messias ist aber selbst keine Leidenszeit, obgleich sie das für seine Anhänger bedeutet.[7] Ähnliches gilt von Mose. Seine zweite Verborgenheit fällt nach den Rabbinen zwischen seiner ersten Erscheinung vor Israel und vor Pharao in Ex. 4,29 ff und 5,1 ff und seiner zweiten Begegnung mit den israelitischen Vertrauensmännern in Ex. 5,20. Diese Zeit ist für die Israeliten eine Zeit gesteigerten

---

[1] Qoh.r. 1,9 74a unten; Midr. Sam. 14 § 9 24b.

[2] Über Sach. 9,9 und den Messias vgl. oben S. 266.

[3] Darum soll der Perserkönig Schapur sich erboten haben, dem Messias ein weisses Pferd statt des Esels zu geben; bSanh. 98a. Das Angebot wird aber mit der Begründung abgewiesen, dass der König kein dazu würdiges Pferd besitze. Darin sieht man wie fern der Leidensgedanke hier liegt: auch der Esel des Messias übertrifft jedes königliches Pferd.

[4] bMeg. 9a; Ex.r. 5,5 zu 4,20 104a oben.

[5] Die beiden anderen Beispiele in Qoh.r. 1,9 74a sind Herrlichkeitsaussagen: sowohl der erste als der letzte Erlöser bringen das Manna vom Himmel herunter und lassen einen Brunnen aufsteigen. Die Schriftbeweise sind Ex. 16,4 und Ps. 72,16 einerseits, Num. 21,16ff und Joel 4,18 andererseits.

[6] Die Belege oben S. 89 ff. Vgl. Billerb., I, S. 86 f; Jeremias, ThW IV, S. 864, 867.

[7] Vgl. oben S. 92.

Leidens, aber nicht für Mose selbst. Er hat sich allerdings zurückgezogen, weil Pharao seine Bitte um Freiheit für das Volk feindselig abgewiesen hat, aber ihn selbst trifft kein Leiden. Nach Ex. r. ist er einfach nach Midjan zurückgekehrt und wird von dort nach sechs Monaten[1] wieder von Gott gerufen, nach Ägypten zu ziehen.[2] Wenn diese Schilderung spät sein sollte — was nicht sicher ist — fehlt jedenfalls auch in den älteren Quellen jede Spur davon, dass Mose in dieser Zeit der Verborgenheit gelitten hätte.[3]

Auch wenn der Messias nach dem — nicht sicher authentischen Wort von R. Aqiba das Volk in die Wüste hinausführt, wo es sich von Kräutern und Wurzeln kümmerlich ernähren muss,[4] trifft dieses Leiden nicht ihn selbst. Diese Zeit in der Wüste fällt an das Ende der messianischen Zeit, und der Messias lebt nicht mit seinem Volk in der Wüste, nachdem er es dorthin geführt hat.[5]

Die Bezeichnung »Knecht» Gottes sowohl auf Mose (Ps. 105,26) als auf den Messias (Jes. 42,1) enthält an sich keinen Leidensgedanken.[6] Die Übereinstimmung zwischen den beiden Erlösern in dieser Hinsicht wird übrigens von den Rabbinen *nicht* hervorgehoben.[7]

Damit sind die von Jeremias zu dieser Frage herangezogenen Stellen analysiert. Dass sie nicht den Schluss berechtigen, dass die Mosetypologie zur Vorstellung vom leidenden Messias geführt hat, wird deutlich sein.

Endlich verweist Jeremias auf den Glauben, dass ein schon Verstorbener als der Messias zurückkehren werde. Wie schon bemerkt wurde,[8] hat aber dieser Glaube nichts mit der Vorstellung von einem leidenden und sterbenden Messias zu tun; der Verstorbene ist ja

[1] Nach anderen Texten ist er während drei Monate verborgen; Num.r. 11,2 212a, R. Tanchuma; Ruth r. 5,6 40b; Cant. r. 2,9 § 3 13b, R. Tanchuma; Pesiqta 49a, R. Jehuda b. Rabbi; Pesiqta r. 15 72b, R. Jehuda b. Rabbi.

[2] Ex. r. 5,19f zu 5,10.20 105a.

[3] JEREMIAS, Erlöser und Erlösung, S. 110; ThW IV, S. 867 setzt voraus, dass die Verborgenheit immer eine Leidenszeit ist. Dass dies unberechtigt ist, haben wir gesehen. Vgl. oben S. 70 ff, 82 f, 92.

[4] Vgl. oben S. 92.

[5] Vgl. oben S. 92—95.

[6] Midr. Ps. 43 § 1 134a; BILLERB., I, S. 87.

[7] JEREMIAS scheint selbst diese Stelle nicht mehr als beweiskräftig anzusehen; vgl. Erlöser und Erlösung, S. 114 einerseits, ThW IV, S. 867 andererseits.

[8] Vgl. oben S. 72.

nicht als Messias gestorben. Nur wenn dieser Glaube in einer ganz besonderen Form auftritt, kann er als Beleg für den Glauben an einen leidenden und sterbenden Messias angesehen werden. Der als Messias zu Erwartende muss schon im irdischen Leben der Messias gewesen sein, und der Glaube an ihn muss den Anstoss seines Todes überlebt haben. Gewöhnlich ist das nicht geschehen. Das klassische Beispiel ist Bar-Kochba, über den das Urteil nach seinem Fall sehr hart fällt. Aber Jeremias glaubt bei einem anderen, viel weniger bedeutenden Messiasprätendenten einen Beleg für das Fortleben des Messiasglaubens trotz des Todes finden zu können. Es handelt sich um den im Anfang des jüdischen Krieges aufgetretenen Zelotenführer Menachem, Sohn Judas des Galiläers, der seinerseits Sohn eines Hiskia war.[1] Der Glaube an seine Messianität wäre durch seinen Tod nicht vernichtet, sondern man glaubte, er wäre irgendwohin entrückt worden und werde zur rechten Zeit als Messias zurückkehren.

Diese Geschichte hat Jeremias dadurch gewonnen, dass er die spätere Legende vom entrafften Messiaskind Menachem ben Hiskia[2] mit dem erwähnten Zeloten zusammenstellt. Es ist aber sehr unwahrscheinlich, dass dies richtig ist. Ob das königliche Benehmen des Menachem[3] auf messianische Ansprüche deutet, ist unsicher. Aber auch wenn man das voraussetzt, ist es unwahrscheinlich, dass dieser Zelotenführer, der nach kurzem Triumph von seinen bisherigen Bundesgenossen unter dem Beifall der Bevölkerung getötet wurde,[4] einen solchen Eindruck gemacht hat, dass die messianische Hoffnung auch nach seinem Tode an ihn geknüpft wurde und in so weiten Kreisen des Volkes fortlebte, dass auch die spätere rabbinische Tradition davon beeinflusst wurde. Merkwürdig wäre auch, dass er dabei nicht nach seinem Vater Judas dem Galiläer, sondern nach seinem Grossvater Hiskia genannt sein würde.[5]

Die rabbinischen Quellen machen eine andere Erklärung des

---

[1] Vgl. Josephus Bell. Jud. II, 433—448.

[2] Vgl. oben S. 74.

[3] Bell. Jud. II,434 οἷα δὴ βασιλεὺς ἐπάνεισιν εἰς Ἱεροσόλυμα, II,444 σοβαρὸς γὰρ ἀναβεβήκει [scil. ins Tempel] προσκυνήσων ἐσθῆτι τε βασιλικῇ κεκοσμημένος.

[4] Bell. Jud. II, 443—448.

[5] Josephus nennt ihn Μανάημός τις, υἱὸς Ἰούδα τοῦ καλουμένου Ταλιλαίου Bell. Jud. II,433.

Messiasnamens Menachem b. Hiskia wahrscheinlich. Der Name Menachem wird von den Rabbinen wörtlich genommen, gleich »der Tröster«, und aus Klag. 1,16 deriviert. Unter anderen ähnlichen Aussagen über den Namen des Messias findet sich folgende: »Einige sagen: Menachem b. Hiskia ist sein Name, wie es heisst: ‚Denn fern von mir ist der Tröster (מנחם), der meine Seele erquickte' (Klag. 1,16).«[1] Die Rabbinen wissen in dieser Verbindung nichts vom Zelotenführer Menachem. Wenn der Messiasname Menachem b. Hiskia in der Legende über seine Entrückung gebraucht wird, wird allerdings kein Schriftbeweis angeführt. Der Name gehörte schon zum geläufigen Überlieferungsstoff. Es ist aber aus den oben angeführten Gründen unwahrscheinlich, dass diese Überlieferung etwas mit dem genannten Zelotenführer zu tun hatte. Vielmehr wird der Messiasname aus der rabbinischen Exegese von Klag. 1,16 *entstanden* sein, nicht nur nachher damit begründet. Die nicht immer hinzugefügte Bestimmung »b. Hiskia« erklärt sich wahrscheinlich aus der oben behandelten Verbindung des Königs Hiskia mit der Hoffnung auf die messianische Erlösung.[2]

---

[1] bSanh. 98b; vgl. Threni r. 1,16 § 51 59a, R. Judan im Namen des R. Aibo; BILLERB., I, S. 66. Zum Messiasnamen Menachem siehe auch Num. r. 13,5 220b; Esther r. 1,1 101b.

[2] So auch BONSIRVEN, I, S. 365 Anm. 8. Vgl. die spätere Vorstellung, dass die Mutter des Messias denselben Namen wie das Weib des Königs Hiskia haben wird; oben S. 75 Anm. 1.

Stellenverzeichnis

Altes Testament

Gen. 1,4 61
2,7 21
2,24 16
18 f 250
31,10—13 250
32,22—30 250
37,29 166
Ex. 4,20. 29 ff 270
5,1—20 91
5,1 ff 270
5,20 89,270
16,4 270
Num. 21,16 ff 270
24,17 44
24,27 95
Deut. 8,3 ..... 92 f
33,17 258
Richt. 11,35 225
Ruth 2,14 87,89
I Kön. 13,2 9
17,19 155
II Kön. 4,4. 33 155
Esra 1,3 60
Jes. 6,9 220
6,10 222
7,14 ..... 68,251 f
9,5 53,259
9,5 f 68
10,34 ..... 75 f
11,1 ..... 51,75 f
11,1—3 251
11,1—10 42
11,3 83,255
11,4 88
Jes. 25,8 62
27,10 79,269
35,5 159
40 ff 257
40,3 6
42 70
42,1 64,271
42,1—4 137
45,1 60
47,3 261
49 70
49,1 ff. 6 f 257
49,23 85
50,11 64
52,7 56
52,14 259
53 71, 245, 248, 253, 256—265
53,2 259
53,3 ff 256
53,4 ..... 83, 136, 260
53,4 f 84, 97
53,5 ..... 72, 87, 260
53,5 f 262
53,8 ..... 260, 262
53,9 ..... 260, 261 f
53,12 ..... 261 f
59,17 56
60,22 78
61,1 f 145
Jer. 17,12 58
23,5 53
30,21 73
Hes. 28,18 269
45,20 186
Dan. 7 ..... 45, 241 f

Dan. 7,9 ..... 68, 94
7,13 ..... 53, 266
9,24—27 258
12,3. 10 185
12,11 f ..... 90 f
Hos. 2,16 90
12,10 91
Joel 4,2.12 70
4,18 270
Micha 2,13 55
4,1—7 80
7,15 ..... 91, 93
Hab. 2,2 9
Sach. 3,8 53
4 258
4,14 258
6,12 53
8,23 85
9,9 ..... 102, 265, 267, 270
12,9—11 258
12,10 258
12,10 ff 265, 267
13,7 ff 265
13,8 266
14,2 ..... 87 f
Mal. 3,16 61
3,28 f 257
Ps. 2 42
16 148
18 265
18,51 265
19,8 ..... 185 f
19,13 5
22 ..... 85, 265
22,32 9
31 265
54,6 225
69 265
72,5 54
72,16 270
72,17 ..... 54, 58
78,2 141
89,23 f.26 ..... 62 f
90,4 94
90,15 ..... 93 f
93,2 58
Ps. 95,7 77
95,10 93
102,19 9
105,26 271
110 252
110,1 148
110,3 53
116,6 186
118,26 182
119,130 ..... 185 f
Prov. 1,4.22.32 ..... 185 f
7,7 ..... 185 f
8,5 ..... 185 f
9,4.6.16 ..... 185 f
14,15.18 ..... 185 f
19,25 ..... 185 f
21,11 ..... 185 f
22,3 ..... 185 f
27,12 ..... 185 f
Hiob 30,4 ..... 90, 92, 95
Cant. 6,10 88
Klag. 1,16 273

Apokryphen und Pseudepigraphen

Apok. Abr. 31 51
Ass. Mos. 3,11 ..... 267 f
10,1 51
II Bar. 14,8 22
28,1 185
29 f 258
29,3 ..... 49 f
29,4.8 50
30,1 50
39,7 49,52
40 258
40,3 49,51
46,5 185
48,22.32 f 185
70,9 71
73,1 49
IV Esra 6,26 48
7,26 48
7,28 48,71
7,28 f 50
7,28—31 258
9—10 75

IV Esra 11,9 48
12,14.21.30 48
12,31—34 258
12,32 48
12,32 ff 51
13 ..... 48, 51, 71, 242
13,3 46
13,26.32 47
13,52 46,48
14,9 ..... 47 f
I Hen. 7,1 127
8,1—3 127
9,6.8 127
10,7 f 127
13,2 127
16,3 127
38,1 18
38,2 70
39,1 60
39,7 71
46,3 45
48,3 ..... 30, 58
48,6 30
48,6 f 46, 123, 188, 196
51,3 45
53,6 18
61,9 45
62,6 45
62,7 ..... 45 f, 71, 123, 188
64,2 127
65,6—16 127
67,4 127
69,1.6—14 127
71 ..... 46, 96, 125
90,38 258
98,9 185
99,10 185
100,6 185
104,12 185
105 47
II Hen. 24,3 ff 2
III Hen. 10—13 57
11 2
11,1 3
11,1 f 22
16 57
III Hen. 22,5 60
42,7 17
47 21
48C,4.7 2
Jub. 10,7—11 8
15,31 8
II Mack. 4,38 166
Ps. Sal. 17,21.22 f.24 f 42
17,26 f.29 f.30 f. 42
17,32.33 f.35 42
17,36 ..... 42, 51
17,37 f.39.40 f.42 42
18,5.7 42
Sap. 10,21 185
Sib. III,47 ..... 51 f
III,49 52
III,652 52
III,812 51
V,108.414 f 53
Sir. 16,17 21
42,19 8
48,10.24 f 257
48,25 8
Test. Sim. 6,5 52
Levi 2,10 43
4,4 52
5,2 52
8,14 44
18,2 ..... 43 f
18,4.6 44
18,5.10 f 43
Juda 22,2 52
23,5 52
24,1.2.5 44
Dan 5,10 43
Napht. 8,2 43
8,3 52
Seb. 9,8 ..... 43, 52
Jos. 1,3—7 258
Benj. 3,8 ..... 257 ff, 260
10,5 43

Rabbinische Literatur

MAboth VI,1 3
jAZ III,1 42c 69
bBer. 10a 21

bBer. 28b ..... 69 f
jBer. II,4 5a ..... 73 f, 76
MChag. II,1 23
bChag. 11b 23
12b 21
14a 3, 68, 94
14b 24
bHor. 6b—8a 61
jHor. II 46c/d 61
bJeb.62a 65
bMeg. 9a 270
12a 60
bNed. 39b 58
bPes. 54a 58
119a 3
MSanh. X,1 63
bSanh. 93b 83,85
94a ..... 68 f
98a ..... 77 f, 266, 270
98a/b 55
98b .... 69 f, 73, 80, 83, 273
99a ..... 17, 69, 93 f
jSanh. X,1 27d 68
bSchabb. 55a 68
jSota IV,17 24c 69
bSukka 52a 55, 267
jSukka V,2 55b 267
bTa'an. 23b 155
jTa'an. IV 68d 95

Mekh. Ex. 12,1 Hor.-Rab. 4 ... 231
Siphra 12,10 Weiss 27a ..... 262 f
Siphre Num. § 42 Hor. 47 17
Gen.r. 1 Theod. 6 59
14 Theod. 132 ff 21
41 Theod. 407 76
48 Theod. 479 265
Ex.r. 1,26 100a 79,269
5,5 104a 270
5,19 f 105a 271
22,2 119a 265
Lev.r. 34,8 178b 61
36,6 181a 68
Num.r. 11,2 212a ..... 89 f, 271
13,5 220b 76,273
14,2 225a 68
Deut.r. 2,33 256a 266
Cant.r.2,9 § 3 13b ..... 89 f, 92, 271
2,13 § 4 14a 54
4,8 22b 69
6,10 28a 88
Ruth r. 5,6 40b ..... 61, 88 f, 271
7,2 42a 68
Threni r. 1,16 § 51 59a/b 74, 76, 273
Qoh.r. 1,9 74a 79,270
Esther r. Proem. 5 101a 265
1,1 101b 76, 273
Pesiqta 49a 271
49b 79, 89, 91
51a 54
149a 56
Pesiqta r. 1 ..... 92 ff
15 ..... 54, 89, 271
34 ..... 61, 65, 85, 266
34—37 ..... 61—66, 85
35 ..... 55, 65
36 ..... 61—66, 72, 85
37 ..... 56, 62, 64, 66, 85
Tanch. שמות § 8 61b 79, 269
עקב § 7 7b 92, 94
Tanch. B נשא § 19 17b/18a ... 58 f
Midr.Sam. 14 § 9 24b 270
19 § 1 29b 83
Midr.Ps. 2 § 9 14b 83
16 § 4 61a 83
21 § 1 89a 77
43 § 1 134a 271
90 § 12 196a ..... 58 f
90 § 17 197a ..... 93 f
93 § 3 207b 59
Midr.Prov. 8,9 30a 58

Aboth R.Nathan 25,2 69
Aggadath Bereschith 23 79
27 266
67 76
Derek 'Eres zuta 1 68
Leqach tob Num. 24, 17 .... 79, 90
Ma'ase de R.Jehoschua b. Levi .. 72
Midrasch Konen 66,72
Pirqe de R.Eliezer 3 58
30 80

Seder Elijahu rabba 31 59
Sepher Serubbabel 68, 75, 79
Trakt.Sopherim 14,12 55

Targ.Jer. II Ex. 12,42 78
Targ.Richt. 11,35 225
Targ.Jes. 6,9 ..... 221 f
31,4 54
40,9 54
40,10 225
52,7 54
Targ.Ob. 21 54
Targ.Micha 4,7 54
4,8 ..... 55, 77
5,1 58
Targ.Sach. 4,7 54,58
14,9 54
Targ.Ps. 18 265
54,6 225
72,17 58
102,4 225
118,7 225

Die Toten-Meer-Rollen

DSD I,3.8 f 6
II,3 5
III,1.13.15 5
III,21 ff 8
III,23 9
IV,3 f 5
IV,18 f 8 f,26
IV,22 8
V,8 f 6
V,11 f 5
V,21.23 f 4
VI,6 6
VI,14.18 4
VIII,1 6
VIII,11 f.14 ff 6
IX,12 5
IX,13 6
IX,14 86
IX,15 f 4
IX,16 ff.17 ff 6
IX,21 5
IX,21 f.22 f 6
DSD X,12 5
XI,3 7
XI,3 f ..... 5, 7 f
XI,5 ff 7, 22
XI,7 86
XI,7 f 8
XI,11.15 f 5
XI,16 f 86
XI,17 f 5
XI,18 ff 7
XI,19 7,22
DSHab. I,13 4
II,3.8 4
V,3 ff 86
V,10 4
VII,1 ff 9
VII,4 4
VII,8.13 f 9
VIII,3 4
IX,9 f 4
X,13 86
XI,1 f 10
XI,2—8.4 f 86
XI,5 4
XI,6 ff 86
XII,4 186
Dam. I,11 4
II,10 8
III,13 f 5
IV,3 f 86
VI,11 4
XII,21 5
XIII,8 8
XIII,11 4
XV,13 6
XX,20 10
XX,28.32 4

Josephus

Bell.Jud. I,204 f 69
II,433—448 272

Justin

Dial.c.Tryph. 8,4 80
13 248
14,8 248

Dial.c.Tryph. 32,1.2 248
34,2 248
36,1 248
39,7 250
43 68
43,7 252
48,1 250
49,1 ..... 80, 250
49,2 248
52,1.4 248
53,1 248
55,1 250
57,1.3 250
58,9.10 250
59,1 250
60,3 250
63,1 250
65,1.7 250
67 68
67,1 252
68 68
68,3 f 250
68,7 252
68,9 ..... 81, 251
71 68
71,2 f 252
75 252
76,6 253
77 68
77,1 ..... 251 f
79,1 251
83,1 252
87,1 251
89,1 252
89,1 f.3 253
90,1 253
110,1 ..... 80, 246
110,2 .. 246, 248, 253
111,1 248
120,5 252
121,3 248
126,1 248

Neues Testament

Mt 1,20 f 133
2 133
Mt 4,23 ff ..... 135 ff
4,24 137
4,25 140
5,1 134
5,10 141
5,11 ..... 179 f, 236, 239
5,13 ..... 190 f
5,15 ..... 190 f
5,15 f 191
5,21 f.27 f.31 f 195, 230
5,33 f.38 f.43 f 195, 230
6,9 231
6,22 f 190
7,3 ff 190
7,6 195
7,9 ff 141, 190
7,13 f 191
7,16 ff 141, 190
7,21 f 134
7,22 f 191
7,24 ff 190
7,28 134
8,1 ff 138
8,5—13 ..... 175, 177
8,11 f 175
8,16 f ..... 135 ff
8,20 ..... 133, 179 f, 236, 238 f
8,28 ff ..... 135 f
9,6 ..... 133, 236
9,26 137
9,27 ..... 134, 136, 226
9,27 ff 138, 225
9,32 ff 135, 177
9,35 137
10,23 ..... 134, 235 f
10,24 f ..... 190 f
10,32 f ..... 134, 179 f, 235
10,40 134
10,46—52 134
11,2 176
11,6 177
11,10 ..... 182 f
11,11 ..... 183, 233
11,12 ..... 182 f
11,12 f 233
11,15 167

Mt 11,16—19 181
11,19 .... 133, 179 ff, 236, 238 f
11,25 ff ..... 139, 184—190, 230—233
11,28 ff 232
12,5 f 195
12,6 233
12,8 ..... 133, 236
12,11 190
12,11 f 141
12,15 ff ..... 136 ff
12,22 f 135, 175, 177
12,23 ..... 134, 178
12,24 178
12,28 .. 136, 174, 179, 199, 233 f
12,29 ..... 191,219, 233
12,33 ff 190
12,40 ..... 133, 179 f, 235 f, 238
12,41 f ..... 183, 195, 233 f
13,9 ..... 140, 167
13,10—17 140
13,11.12 140
13,14 133
13,16 ..... 184, 233
13,16 f 141, 183, 220, 223
13,19.23 141
13,24—30 194
13,31—33 ..... 191, 219
13,34 f ..... 140 f
13,36—43 194
13,37 ..... 134, 236
13,40 ff 167
13,41 ..... 134, 235, 237
13,43 ..... 140, 167
13,44—46 ..... 194, 219
13,47—50 194
13,51 ..... 139 f
14,9 165
14,34 ff 137
15,14 ..... 190 f
15,16 ..... 139, 141
15,17 141
15,22 ..... 134, 226
15,22 ff 135
15,25 f 191
15,29 ff 137
Mt 15,31 135
16,2 f 184, 233
16,9.12 139
16,13 ..... 133 f, 236, 239
16,15 133
16,17 139,196
16,17 ff 162
16,20 139
16,21 245
16,21 f 140
16,27 ..... 179, 235, 237
16,28 ..... 235, 237, 239
16,33 134
17,9 ..... 139, 235, 245
17,12 ..... 235, 245
17,12 f 140
17,14 ff 135
17,22 ..... 235, 245
17,22 f 140
18,11 236
18,12 ff 141, 192
18,14 193
18,23—35 ..... 141, 193
19,2 137
19,13.25 139
19,28 ..... 235, 237
19,30—20,16 141
20,1—16 193
20,17 ff 140
20,18 ..... 235, 245
20,20 ff 139
20,28 236
21,4 f.9.11.15 f 135
21,28 ff 141, 193
21,33 ff 141
21,45 141
22,1—10 191
22,6 f 194
22,11—13 193
23,24.24 f.26 f 192
23,34 ff 182
23,37 ff 182, 230
24,24 180
24,27 ..... 179 f, 235
24,28 191
24,30 235

Mt 24,32 141
24,36 190
24,37.39 ..... 179 f, 235, 237
24,43 f 191
24,44 ..... 179, 235, 237
24,45—51 191
25,1—13 .....141, 193
25,14—30 ..... 141, 191, 193
25,31 ..... 235, 237
26,1 140
26,2 ..... 236, 245
26,24 235
26,45 235
26,64 235
26,65 ..... 165 f
Mk 1,2 f.10 f.15 100
1,21—28 100
1,23 ff ..... 136, 150 ff, 227
1,24 f 110
1,27 ..... 101, 111
1,28 111
1,29 ff 156
1,32 ff 136, 150, 156
1,34 ..... 109 f, 152
1,40 159
1,43 f ..... 154 ff, 158 f
1,44 225
1,45 ..... 111, 153, 156, 159
2,1 ff 111, 156, 159
2,10 .. 105 f, 180, 198, 236, 238 f
2,12 ..... 159 f
2,17 173
2,19 ..... 173, 219
2,19 f 105, 170
2,21 f ..... 173 f, 219
2,28 .. 105 f, 180, 198, 236, 238 f
3,1 111
3,1 ff 156, 159
3,7 ff 136, 150, 156
3,8 111
3,9 109
3,10 110
3,10 ff 143
3,11 ..... 109, 143
3,11 f ..... 109 f, 152
3,13 109
Mk 3,20 111
3,22 f 178
3,27 ..... 105, 173 f, 219, 233
3,28 f 239
4,3—9 219
4,9 ..... 166 f, 168 f
4,10 ..... 163, 166
4,10 ff ..... 103, 164 f
4,11 ..... 113, 124
4,11 f .. 113, 127, 165—170, 190, 220—225
4,12 124
4,13 ..... 165, 166, 168 f
4,21 ..... 173, 191
4,21—25 ..... 168 f
4,23 167
4,26—29 219
4,30—32 219
4,33 ..... 168 f
4,33 f 141
4,34 168
4,37—41 159
4,39 151
4,40 160
4,41 ..... 102, 111, 113, 160
5,1—20 ..... 150, 152 ff, 227
5,6 f 153
5,7 152
5,18 ff 153
5,21 f 111
5,22 f.25 ff 159
5,28 111
5,40 154
5,42 159
5,43 ..... 154, 156 f, 158 f, 162
6,1 ff 198
6,2 111
6,5 f 156
6,26 ..... 165 f
6,34—44 159
6,45—52 159
6,51 f 103, 111, 113, 160
6,53 ff 156
7,14 141
7,15 165
7,17 f 141

Mk 7,17 ff ..... 103, 164 ff
7,18 ..... 113, 163, 165 f
7,25 f 159
7,31 ff 137
7,32 159
7,32 ff 143
7,33 154
7,35 157
7,36 .. 111, 153 f, 156, 158 f, 162
7,37 ..... 157, 159
8,13 ff 103
8,16 ff 111, 113
8,17 ff ..... 102 f, 160
8,22 ..... 137, 159
8,22 ff 138, 143
8,23 154
8,26 ..... 138, 154, 156 f, 159
8,27 239
8,27—33 161
8,29 208
8,30 109
8,31 ..... 161, 163, 235, 245
8,31 f 103
8,32 129
8,32 f 163
8,38 ..... 179 f, 235 ff
9,1 ..... 235, 239
9,5 f 106
9,8 162
9,9 .... 104, 106, 120, 130, 162, 235, 245
9,9 f 129, 163
9,9 ff 103, 162
9,11 129
9,12 ..... 235, 245
9,12 f 129
9,14—29 ..... 154, 227
9,17.20.22 154
9,18 f 106, 112
9,25 ..... 112, 154
9,28 f 103, 112
9,30 ff 103, 128
9,31 ..... 235, 245
9,31 f 129, 163
9,32 103
9,33 f 112
Mk 9,33 ff 103, 106
9,38 f 164
9,38 ff 103
9,50 173
10,10—12 164
10,13 163
10,13 ff 164
10,23—27 164
10,24 ..... 106, 112, 163
10,26 163
10,28 ff 103
10,32 ff 103, 129, 163, 245
10,33 235
10,35 ff 103, 106, 163
10,38 f 112
10,41 ff 103, 106
10,45 ..... 236, 245
10,46 ff 138, 159, 163
10,47 237
10,47 f 101, 159, 226
11,1—10 100
11,12—14 159
11,19 ff 103
11,20—25 159
12,1—12 ..... 170 f
12,12 141
13,1 ff 103
13,3 ff 164
13,26 ..... 235, 237
13,28 f 170, 173
13,32 190
13,33 ff 103, 170, 173
14,1 236
14,17 ff 103
14,21 235
14,29 ff.32—42 163
14,41 235
14,47.50 163
14,51 f 216
14,62 ..... 100, 102, 129, 235
14,63 ..... 165 f
14,66—72 163
Lk 1,17.31 ff.35.39—44 144
1,68 ff 144
2,10 f.29 ff.38.52 144
3,21 f 145

Lk 4,16 ff ..... 145, 197 f, 237
4,21 197
4,33 ff 142
4,35.40 f 142
5,1—11 ..... 198 f
5,8 145
5,14 143
5,21 166
5,24 ..... 145, 236
6,5 .....145, 236
6,17 ff 145
6,18 143
6,22..... 145, 179 f, 236, 239
6,39 ..... 146, 190 f
6,40 ..... 190 f
6,41.43 ff 190
6,44 f 146
6,47 ff 146, 190
7,1—10 ..... 175 ff
7,11—17 176
7,16 ..... 147, 198
7,17 198
7,18.21 176
7,23 177
7,27 ..... 182 f
7,28 ..... 183, 233
7,31 35 181
7,34 ..... 145, 179 f, 236, 238
7,35 181
7,36—50 ..... 199, 230
7,39 ff.42 f.44 ff 200
8,8 167
8,9 143
8,56 143
9,21 f 143
9,22 ..... 235, 245
9,26 ..... 145, 179 f, 235
9,36 143
9,44 ..... 235, 245
9,45 143
9,56 236
9,58..... 145, 179 f, 236, 238
10,21 f ..... 144, 184—190, 230—233
10,23 f 183, 233
10,29—37 202
Lk 10,30—35.36 f 201
11,2 231
11,5 146
11,5—8 201
11,9 f.11 f 146
11,11 ff 190
11,13 146
11,14 ..... 175, 177
11,14 f 177
11,20 ..... 174, 179, 199, 233 f
11,21 f 191, 219, 233
11,29 f 180
11,30 ..... 145, 179, 235, 236 ff
11,31 f ..... 183, 195, 233 f
11,33 ..... 190 f
11,34 f 190
11,49 ff 182
12,1.8 145
12,8 f ..... 179 f, 235
12,10 ..... 145, 179 f, 236, 238 f
12,15 146
12,16—20 201
12,21 ..... 146, 201
12,39 f 191
12,40 ..... 146, 179 f, 235
12,42—46 191
12,50 245
12,54 ff 184, 233
12,58 f 191
13,1—5 146
13,6—9 ..... 146, 201 f
13,15 146
13,15 ff 200
13,16 146
13,18—21 ..... 172, 191, 219
13,23 ff 191
13,28—30 175
13,34 ff 182, 230
14,5 146
14,5 f 190
14,16—24 191
14,28.31 ..... 146, 200
14,33 146
14,34 190
14,34 f 191
14,35 167

Lk 15,1 ff 146
15,3—10 202
15,4 ..... 146, 200
15,4 ff 192
15,7.8.10 146,200
15,11—32 ..... 201 f
16,6 183
16,8 f 200
16,16 ..... 182, 233
16,19—31 ..... 146, 201
17,7.10 ..... 146, 200
17,11—19 198
17,21 ..... 199, 233
17,22 ..... 179 f, 235, 237
17,24 ..... 179 f, 235
17,25 245
17,26.30 ..... 179 f, 235, 237
17,37 191
18,1 146
18,1—8 201
18,6 ff 146
18,8 ..... 235, 237
18,9 146
18,9—14 ..... 201 f
18,14 ..... 146, 200
18,31 ..... 235, 245
18,34 143
19,10 ..... 145, 198, 236, 238
19,11 146
19,12—27 191
19,38.39 f 145
19,41—44 199
20,9—18 146
21,27 235
21,29.31 146
21,36 ..... 235, 237
22,22 ..... 198, 235
22,31 ff 162
22,48 ..... 145, 236, 238
22,69 235
23,8 198
23,34 36
24,7 ..... 236, 245
24,19 200
24,19 ff 147
24,21 ..... 145, 200
Lk 24,25 f 143
Joh 1,9 f.14 202
1,15.26 f.29—34 203
1,35—51 203
1,46 205
2,11 206
2,19 208
2,20 207
2,22 208
3,2 206
3,3 f 207
3,4 206
3,5 ff 208
3,9 206
3,11 204
3,18 206
3,18 f.32 204
4,10 ff 207
4,13 ff 208
4,25 f 205
4,32 f ..... 207 f
4,54 206
5,18 204
5,27 205
6,14 ..... 165 f
6,14 f.26 207
6,30 206
6,32 ff 207
6,34 f 208
6,36 f.41 f 204
6,42 210
6,44 204
6,53 f 205
6,60 207
6,65 204
6,66 207
6,68 208
7,26 f 205
7,27 ff 210
7,31 205
7,34 ff 207
7,40 f.41 f 205
8,13 204
8,22 f ..... 207 f
8,30 f 207
8,52 f.59 204

Joh 9,3 206
9,17.22.25 205
9,29 f 210
9,30.35 ff 205
10,6 211
10,24 ff 205, 211
10,25.31—39 204
11,6 206
11,11 ff 208
11,39 f 206
11,40 207
11,42 206
11,45 205
12,11 205
12,16 208
12,29 207
12,32 208
12,32 f 206
12,34 205
12,37 206
12,37 ff 204
13,4 165
13,7 208
13,12 165
13,36 ff 208
14,4 f.7 ff 207, 208
14,20 209
14,22 ff 208
14,25 f 209
15,1 209
15,22 ff 204
16,9 204
16,12 f.13 ff 209
16,17 ff ..... 207 f
16,21.25.29 f 209
16,31 f 210
18,19 ff 204
19,7 204
20,9 208
20,30 f 206
Apg 2,7 ff.14 ff 135
2,14—36 35
2,22 147
2,22—36 36
2,24 ff 148
2,36 ..... 37 f, 147 f
Apg 3,9 f.12 ff 135
3,12—26 ..... 35 f
3,17 36
4,8—12.24—30 35
5,11 135
5,29—32 ..... 35 f
7,20—43 268
7,21 f 269
8,10 135
9,35 135
9,40 155
10,34—43 ..... 35 f
10,38 147
10,42 148
10,45 135
13,12 135
13,16—41 35
13,27 36
13,38 35
14,15—17.19 f 35
17,22—31 35
17,26—28 35
17,30 f 36
17,31 37,148
18,6 165
19,17 135
26,19—23 35
Röm 1,3 f ..... 38 f
1,19 f 35
3,21 26
8,15 231
8,18 f 26
8,19 18
11,25.33 ff 26
11,35 22
16,25—27 18
I Kor 1,7 19
2,1 19
2,6 21
2,6—16 20
2,6 ff 29
2,7 23
2,8 38
2,8 f 23
2,10 ..... 22 f
4,1 ..... 19 f

I Kor 10,4 25
11,23—25 245
13,2 19
14,2 19
15,51 f 19
II Kor 3,12—18 25
4,3—6 25
4,6 29
8,9 38
12,1 ff 24
12,4 25
13,4 38
Gal 1,11 f.15 f 26
3 26
4,6 231
4,21—31 25
Eph 1,5—10 14
1,9 14
1,10 ..... 14 f
1,14 14
1,18 29
2,7 14
3,2—12 ..... 15 f
3,4 13
3,9 ..... 17, 29
4,8 ff 14
5,32 16
6,19 13
Phil 2,6—11 38
3,15 26
Kol 1,15—20.25 ff 17
2,3 17
3,3 f 18, 26
4,3 16
4,4 ..... 17 f
I Tess 3,13 17
4,13—17 25
5,23 21
II Tess 1,10 17
2,3.6 ff 25
I Tim 2,4 28
3,9 28
3,16 ..... 28, 38
6,14 f 28
II Tim 1,10 29
2,25 28
II Tim 3,7 28
4,1 28
Tit 1,1 ff.16 28
2,11.13 28
3,4 28
Hebr 1,1 f 29
2,14.17 38
3,10 29
5,10 ff 29
5,11 29
6,4 29
8,1 f.5.11 29
9,8 f.11.23 f.26.28 29
10,1.9.26.32.34 29
11,23—28 268
11,24 269
Jak 1,5 34
3,13 18.15.17 34
I Petr 1,4 f.7.11 ff.20 30
4,13 30
5,1.4 30
II Petr 1,2 ff.5 f.8.16 31
2,10 ff 30
2,20 f 31
3,12.18 31
I Joh 1,1 ff 31
2,3.5 32
2,8.13 f.17 f.20.28 31
3,2.5.8 31
3,14 32
3,16 31
3,18 f.24 32
4,2 f 31
4,7 f 32
4,9 31
4,13 32
4,14 ff 31
5,2 32
5,20 ..... 31 f
II Joh 1 31
Jud 8 ff 30
Apok 1,1 33
1,7 34
1,20 33
2,7.17 ..... 33, 167
2,24 33

Apok 2,29 167
3,6 167
3,12 33
3,13 167
3,21 33
3,22 167
4,1 33
5,1 ff 33
5,9 ff 34
10,4.7.8 ff 33
11 268
Apok 11,19 33
12 ..... 75 f
12 f 33
13 ff 33
13,9 167
13,18 33
14,7 34
15,4 34
17,5.7.9 33
19,12 33
22,1 f.6.10 33

Verzeichnis der erwähnten Rabbinen

(T II = Tannait der 2. Generation; A II = Amoräer der 2. Generation.)

Abin (Abun) I (A III) 76, 93
Abin (Abun) II (A IV) 76,93
Ahaba b. Zeira (A IV) 59
Aibo (A III) 75 f, 273
Alexander (A II) 78, 83, 85, 255, 266
Aqiba (T II) 68, 92–96, 263, 268, 271
Asi (A III) 65
Bar Qappara (T V) 68
Berechja (A V) 79, 89, 266
Chama b.Chanina (A II) 89f, 265
Chama b.Hoschajja (A II) 89f
Dosa (T IV) 258, 267
Dosa b.Archinos (T II) 258
Elazar aus Modein (T II) 88f, 255
Eliezer b.Hyrkanos (T II) 69, 93f
Eliezer b. R. Jose ha-Gelili (T III) 89
Gamliel II (T II) 69
Hillel (T V) 69
Hoschajja (A I) 89f
Huna (A IV) 88, 90
Idi (A III) 83
Jaaqob b.Idi (A III) 69
Jehoschua b.Levi (A I) 69, 77f, 80, 83, 89, 255, 266
Jehoschua aus Siknin (A IV) 61
Jehuda ha-Nasi (T IV) 69, 83f, 255
Jehuda b.Rabbi 271
Jehuda b. Simon (A IV) 266
Jischaq (A III) 79, 89
Jischaq b.Marion (A III) 90
Jochanan (A II) 83, 86–89, 248f, 255
Jochanan b.Qesarta (A V) 90f
Jochanan b.Zakkai (T I) 69
Jona (A IV) 90f
Jonathan (A II) 87
Jose ha-Gelili (T II) 55, 94, 262f
Judan (A IV) 75, 89, 273
Kohen (A IV) 61
Levi (A III) 61, 67, 79, 83, 89f, 249, 265
Menachem (A III) 89f
Meir (T III) 3
Nachman b.Chisda (A III) 60, 67
Nachman (b. Jaaqob) (A III) 73, 83
Nechemja (A IV) 89f
Pinchas (A IV) 265
Rab (A I) 69f, 73, 80
Rabbi s. Jehuda ha-Nasi
Schemuel b.Nachman (A III) 76
Schimon b.Laqisch (A II) 59, 265
Simon b.Pazzai (A III) 21
Tanchuma (A V) 89f, 271
Tarphon (T II) 81, 254, 262

Autorenverzeichnis

Allo, E.-B. 21, 24
Angus, S. 12
Anrich, G. 1, 12
Archambault, G. 82, 252
Arvedson, T. 184, 187
Bacher, W. 78, 83, 90
Bamberger, B. 61
Bauer, W. 210
Bauernfeind, O. 109f, 150–154
Boll, H. I. 158
Bertram, G. 185ff
Bickermann, E. 150
Billerbeck, P. 3, 24, 47, 53–56, 58–62, 65f, 68–74, 76, 78f, 84f, 87f, 90–94, 222, 230f, 258, 265–271, 273
Black, M. 140, 168, 184, 220, 222f, 225
Bonsirven, J. 54, 273
Bornhäuser, K. 265
Bornkamm, G. 1, 3, 10, 28
Box, G. H. 48, 51
Bousset, W. 10, 12, 50, 54, 60, 116f, 187
Brownlee, W. H. 5, 7, 9
Büchsel, Fr. 31, 32
Bultmann, R. 10, 20, 22, 31f, 111f, 117, 134, 138, 140, 151, 154f, 158, 160ff, 164, 166, 173, 196, 198f, 204, 209ff, 214f, 229, 234, 237, 239
Burney, C. F. 184
Buttenwieser, M. 60
Cerfaux, L. 10
Charles, R. H. 43, 50
Clemen, C. 21
Creed, J. M. 198f
Cullmann, O. 161f, 196, 208, 229, 244
Dalman, G. 47f, 52–55, 65, 78, 230, 254f, 257f, 262f, 267
Davies, W. D. 247
Dibelius, M. 15ff, 28, 34, 101, 111f, 116f, 122, 138, 150f, 153–156, 158ff, 162, 173, 187
Dittenberger, W. 160
Dix, G. H. 257f
Dodd, C. H. 169–172
Drummond, J. 254
Dupont, J. 21
Dupont-Sommer, A. 86
Ebeling, H. J. 1, 101, 110, 115–122, 130, 151
Elbogen, I. 55
Elliger, K. 86
Eppel, R. 43f, 52
Esking, E. 123
Euler, K. F. 259, 261
Ewald, P. 16
de Faye, E. 10
Festugière, A.-J. 10
Fischel, H. A. 71, 242
Freedman, H. 58, 73, 83, 94
Fridrichsen, A. 112, 117, 127, 151, 156ff
Friedlander, G. 80
Gesenius, W. 9, 225
Goldfahn, A. H. 81
Goldschmidt, L. 73, 83
Gray, 42
Gressmann, H. 50, 54, 60, 69
Grobel, K. 214
Grotius, H. 127
Grundmann, W. 184, 230
Gunkel, H. 74

Harnack, A. 81
Hauck, Fr. 34
Haeuser, Ph. 251
Hegermann, H. 259
Héring, J. 108, 162, 239
Hermaniuk, M. 220
Humbert, P. 58, 77, 267
Jastrow, M. 83
Jeremias, Joach. 1, 47, 70ff, 79, 81, 83f, 92, 113, 158, 165f, 169–173, 196, 200f, 220, 223ff, 244f, 247, 252, 254, 256f, 259–265, 267–271
Johansson, N. 57, 96, 122f, 125, 185, 201, 242
Joüon, P. 165
Kautzsch, E. 9, 225
Kahle, P. 78
Kittel, G. 21
Klausner, J. 58f, 70
Klostermann, E. 134, 138, 173, 182, 195, 197f
Knopf, R. 30
Kuhn, K. G. 4, 8ff, 24, 29
Kümmel, W. G. 21, 24, 38, 102, 229, 233
Lanchester, 52
Lagrange, M.-J. 42, 138
Lévi, I. 68, 74f, 79
Levy, J. 69, 83
Liechtenhan, R. 10f
Lietzmann, H. 19, 184, 239
Lohmeyer, E. 16ff, 102, 122, 130, 150, 152ff, 156ff, 161f, 168, 171
Manson, T. W. 45, 220ff, 239, 241
Martini, Raymundus 83, 262f
Mayeda, G. 158
Meyer, A. 239
Moffat, J. 21
Moore, G. F. 52
Mowinckel, S. 242
Munck, J. 268f
Norden, E. 184, 187f, 232
Nyberg, H. S. 225, 259
Nygren, A. 193, 201
Oepke, A. 161f, 196, 229, 232
Odeberg, H. 3, 10, 22, 57, 60, 68
Otto, R. 96, 122f, 232
Percy, E. 37, 123, 168, 174, 187
Peterson, E. 134, 160
Preuschen, E. 81
Procksch, O. 154
Rabinowitz, I. 4
Raschi 69
Reicke, B. 7
Reitzenstein, R. 13, 21f
Riesenfeld, H. 160
Schechter, S. 10
Schlatter, A. 21, 231f
Schmidt, K. Fr. W. 158
Schniewind, J. 113, 173
Schürer, E. 81, 247, 251, 254
Schweitzer, A. 111
Sjöberg, E. 1f, 17f, 30, 36f, 39, 44, 46, 58, 70f, 75, 84, 96, 122f, 127, 162, 190, 218, 234, 237–241, 244, 271
Skeat, T. C. 158
Stanton 254
Stenning, J. F. 221f
Strauss, D. Fr. 240
Streeter, B. H. 138
Sukenik, E. L. 8
Tertullian 127
Torrey, Ch. C. 258
de Vaux, R. 9
Vischer, E. 74
Violet, B. 47ff, 71
de Voisin, J. 262
Volkmar, G. 38
Volz, P. 53f, 56, 60
Weiss, B. 127
Weizsäcker, C. 81
Wellhausen, J. 151, 237, 239
Wernle, P. 116
Wichmann, W. 84
Widengren, G. 53
Williams, L. 80, 250f
Windisch, H. 30f, 34, 168
Wrede, W. 1, 36–39, 101f, 103–108, 113–116, 118, 132, 135f, 138ff, 143, 146f, 150f, 153, 162, 208–211
Ziegler, J. 260f
Zimmerli, W. 259